Nicu Gavriluţă FRACTALII ŞI TIMPUL SOCIAL
Colecţia: Ştiinţe sociale
Seria: Sociologie Coordonator: Vasile Sebastian Dâncu
Coperta: Sorin LUCA
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României GAVRILUŢĂ, NICU
Fractalii şi timpul social / Nicu Gavriluţă.
— Cluj-Napoca: Dacia, 2003 240 p.; 14.5 x 20.5 cm (Ştiinţe Sociale. Seria Sociologie) ISBN: 973-35-1618-X
316
© Editura Dacia
Cluj-Napoca: 3400, str. Ospătăriei nr. 4, tel./fax: 0264/42 96 75
tel. 0264/45 21 78, O.P. 1, CP. 160
e-mail: edituradacia@hotmai3.com, wwTv.edituradacia. ro Bucureşti: Oficiul poştal 15, sector 6
str. General Medic jEmanoil Severin nr. 14
tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85 Satu Mare: 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12
Căsuţa poştală 509; Piaţa 25 octombrie nr. 12
www.inultiarea. ro Baia Mare: 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/21 89 23 Ţârgu Mureş: 4300, str. Măgurei nr. 34
tel./fax: 0265/13 22 87
Redactor: Dan DAMASCHIN Tehnoredactor: Plavia Măria ŢIMPEA
Comanda nr. 4616
NICU GAVRILUŢA
Fractalii Şi
TIMPUL SOCIAL
EDITURA DACIA
Cluj-Napoca

Fiicei mele.

Motto:
„în realitatea socială, timpul este factorul cel mai preţios."
Vasile Băneiiă

CUPRINS

CUVÂNT INTRODUCTIV…9

Capitolul I
REPERE PENTRU O ANALIZĂ SOCIOLOGICĂ BINARO-FRACTALICĂ A
TIMPULUI…13
1.1. Mulţimea lui Cantor – ilustrare matematică a fracturării timpului social … 13
1.2. Ce este un fractal?…18
1.3. Condiţiile interpretării fractalice a timpului sociai…22
1.4. Caracteristicile unei posibile analize sociologice de tip binaro-fractalice … 24
Capitolul II
TIMPUL CICLIC. ASPECTE ÎSTORICO-SIMBOLICE Şl REPREZENTĂRI
SOCIALE…32
II. 1. Diversitatea semantică a timpului…32
11.2. Timpul social. Criterii de dominanţă…33
ÎI.3. La început a fost… timpul ciclic…37
II.4. Alte reprezentări ale ciclicităţii temporale…42
11.4.1. Timpul ciclic al «Genezei» veterotestamentare…42
11.4.2. Timpul ciclic – o erezie a Sfinţilor Părinţi? Despre ciclicitatea timpului liturgic…43
11.4.4. Fatum-u! şi incestul – fragmente ale beatitudinii ancestrale…45
11.4.5. Roata – simboi românesc al timpului ciclic…46
Capitolul III
TIMPUL SOCIAL MODERN. ORIGINI ISTORICE ŞI CERCETĂRI
SOCIOLOGICE…49
III.1. Exemplum-origine a timpului social modern…49
III.2. Timpul economic medieval…50
III.3. Orologiile şi naşterea timpului instituţionalizat…’…51
III.4. Aspecte ale investigaţiilor sociologice privind timpul social modern …56
Capitolul IV
TIMPUL SACRU, DURATA Şl ETERNITATEA…68
IV. 1. Timpul – antecameră a eternităţii…68
IV.2. Reprezentării sociale tradiţionale şi moderne ale duratei…70
IV.2.1. Despre cuantificarea duratei…71

IV.2.2. Durata „tare", arhetipală…74
IV.2.3. „Norocul", legea şi scriitura-„asasini" ai duratei…75
IV.2.4. „La duree du travail"…78
IV.2.5. Resemnificarea socială a duratei…79
O ilustrare prin fractalizarea cozii în comunism…79
IV.3. Eternitatea – un timp de dincolo de timp…82
Capitolul V
REFORMELE CALENDARELOR. ÎNCERCĂRI, ARGUMENTE ŞI CONSECINŢE SOCIALE…86
V.I. Blestemul profanatorilor de calendare…86
V.2. Calendarul-un complex fractalic parţial elucidat…87
V.3. Timpul între ceaslov şi muncile câmpului…95
V.4. Reforma gregoriană în România. Argumentele Sfântului Sinod al Bisericii
Ortodoxe Române…99
V.5. Consecinţele schimbării calendarului…100
V.5.1. Consecinţele religioase…100
V.5.2. Urmările sociale ale schimbării calendarului…101
V.5.3. Dificultatea acomodării cu noul timp social al muncii…103
V.5.4. Spaimele provocate de prezenţa «timpului străin»…103
V.6. De la timpul transfigurat la «frica de sărbătoare»…104
Capitolul VI
SOCIETATEA MODERNĂ ŞI NOILE EI STRUCTURI TEMPORALE…106
VI. 1. Modernitatea – lume a efemerităţii şi fragmentării…106
VI.2. Ipostaze sociale ale modernităţii…108
VI.3. Temporalitate secvenţială, structurală şi «deîncapsulată»…110
VI.4. Timpul social modern. Nivele de interpretare…114
şi perspective teoretice de analiză…114
VI.5. Diverse forme şi reprezentări ale timpului social…117
VI.5.1. Timpul macrosocial…117
VI.5.2. Timpul microsocial… 119
VI.5.3. Timpul grupurilor sociale…119
VI.5.4. Timpul instituţiilor…120
VI.5.5. Timpul familial…120
Vl.5.6. Timpul muncii…123
VI.5.7. Timpul cotidian…;…126

VI.5.8. Timpul liber…128
VI.5.9. Timpul sacru…134
VI.5.10. Timpul cuaternar…139
Capitolul VII
TIMPUL LIBER ÎN ROMÂNIA DUPĂ 1989…147
VII. 1. Preocupările şi posibilităţile de petrecerea loisir-ului…147
VII.2. Funcţiile şi factorii determinanţi ai loisir-ului românesc postdecernbrist…148
VII.3. Creşterea şi diversificarea loisir-ului…151
VII.4. Modalităţi concrete de consumare a loisir-ului în România anilor ’90.. 153
VII.4.1. Televiziunea…156
VI1.4.2. A pierde timpul – o artă pe cale de dispariţie?…157
V1I.4.3. Privitul la televizor-un „sport” naţional la români?…160
VII.4.4. Lectura ziarelor, revistelor şi a cărţilor…162
VII.5. «Discriminarea de gen» şi week-end-ul în România anului 2000…167
Capitolul VIII
IMAGINI, SIMBOLURI ŞI REPREZENTĂRI ALE TIMPULUI SOCIAL…171
A. STUDIU DE CAZ: IEUD, MARAMUREŞ
VIII. 1. Timpul cosmic …171
VIII.2. Reprezentări ale trecutului, prezentului şi viitorului…174
VIII.3. Veacul, vecii-vecilor şi eternitatea…176
VIII.4. Soarta şi destinul…178
VIII.5. Timpul rău şi puterea sa destinală…181
VIII.6. Sfârşitul timpului…183
B. STUDIU DE CAZ: RĂDĂŞENI, SUCEAVA
VIII.7. Datele generale ale cercetării…185
VIII.8. Ce este timpul?…’…187
VIII.9. începutul şi sfârşitul timpului…190
IX. 10. „A trăi în timp”…191
IX.l 1. Trecut, prezent şi viitor…194
VIII.12. Influenţa timpului asupra practicilor sociale…195
VIII.13. „Timpul potrivit”…198
VIII.14. Reprezentări actuale ale calendarului …199
VIII. 15. Soarta şi destinul…203

VIII. 16. Ordinea şi întâmplarea…204
Capitolul IX
IPOSTAZE SOCIALE ALE TIMPULUI POSTMODERN… 206
IX. 1. Postmodemismul şi practicile sale deconstructive…206
IX.2. Timpul social şi „apocalipsa laică" în variantă postmodernă…207
CONCLUZII GENERALE…211
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ…217
Indice tematic…22S
Indice de nume…231
8
CUVÂNT INTRODUCTIV

Cartea de faţă are la bază teza de doctorat susţinută în iulie 2002 la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi şi distinsă cu menţiunea summa cum laudae. Ea abordează o temă mai puţin explorată în literatura sociologică românească: Reprezentările moderne ale timpul social. Nu avem (încă) o tradiţie – aşa cum există în multe medii occidentale – referitoare la sociologia timpului. Totuşi, lucrări de referinţă în acest domeniu au apărut şi în România. Mă gândesc la cele semnate de Vasile Băncilă (Reforma calendarului, 1924-1925, studiu publicat apoi în volumul Duhul sărbătorii, 1996), Mircea Vulcănescu (Infailibilitatea Bisericii şi faibilitatea sinodală, 1929, text reapărut în 1996 în antologia Posibilităţile filosofiei creştine), Ernest Bernea (Calendarul în satul Cornova, 1932, şi Cadre ale gândirii populare româneşti, 1985, carte republicată în variantă necenzurată sub titlul Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român, 1997), Ilie Bădescu (Timp şi cultură, 1988), Ion Ghinoiu (Vârstele timpului, 1988).

Repere la fel de importante pentru o analiză şi interpretare a timpurilor sociale concurente sunt şi cărţile altor autori români care nu se revendică direct, prin formaţie şi practici ştiinţifice, din cuprinsul canonului sociologic. Mă refer, mai exact, la Constantin Rădulescu-Motru (Timp şi destin, 1940), Solomon Marcus, (Timpul, 1985), Ştefan Afloroaei (întâmplare şi destin, 1993, şi Lumea ca reprezentare a celuilalt, 1994), Daniel Barbu (Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XllII-lea, 1996), Liviu Antonesei (Nautilus. Structuri, momente şi modele în cultura interbelică, 1998). Responsabilitatea unor (eventuale) omisiuni îmi revine în totalitate şi mi-o asum necondiţionat.

Am fost dintru început conştient că alegerea pentru o tratare ştiinţifică, chiar academică, a „reprezentărilor sociale" echivalează cu riscurile rătăcirii aventuroase într-un labirint al Minotaurului sociologic. O spune convingător Şi Willem Doise: „Răscrucea la care se găseşte noţiunea de reprezentare socială este deosebit de încâlcită, drumurile care ajung aici fiind multiple,

neexistând nicio hartă care să dea coordonatele lor comune"1. în absenţa regretabilă a unui asemenea instrument de orientare, mi-am luat două măsuri de precauţie. Am încercat, astfel, să nu rămân prizonierul orbecăielilor socio-epistemologice.

înainte de toate am evitat toate definiţiile şi accepţiunile suspect de generale, chiar difuze, pe care unii autori le-au dat cu „vinovată" generozitate reprezentărilor sociale. De exemplu, nu m-a ajutat foarte mult definirea de către Jean-Marie Duprez a reprezentărilor sociale ca fiind „o mare diversitate fenomenală: imagini ale realului, credinţe, valori, sisteme de referinţă, teoriile socialului… care, în realitatea concretă, cel mai adesea coexistă"2. Mi-a fost, iarăşi, imposibil să aplic cercetării mele şi sensul dat acestei sintagme de către Henri Lefebvre în cartea sa din 1974, La production de l'espace. Conform acestuia, reprezentările unui grup, ale unei comunităţi sau societăţi – în cazul nostru cele cu privire la timp – ar cuprinde mulţimea de semne sociale şi semnificaţii colective; corpusul de coduri culturale şi deprinderi practice etc. A spune că reprezentările sociale cuprind totul, echivalează cu a susţine că ele nu conţin nimic.

Acesta este motivul pentru care m-am decis să utilizez în carte sintagma „reprezentări sociale" în accepţiunea amplă, dar mult mai precisă, dată de Denise Jodelet. Mai exact, „orice reprezentare socială este reprezentare a ceva şi a cuiva. Ea nu este nici dublul realului, nici partea obiectivă a subiectului. Ea este procesul prin care se stabileşte relaţia dintre ele"3. Reprezentarea socială este asemenea unui Janus cu două feţe: cuprinde figura sau obiectul, dar şi semnificaţiile sociale care-i sunt acordate. în cazul npstru, reprezentările sociale au în atenţie formele dominante sau alternative ale timpului social, dar şi sensurile pe care un grup, o comunitate sau societate le întrupează cu privire la acesta. Obiect al reprezentărilor sociale poate fi, de exemplu,

loisir-ul propriu-zis al unei comunităţi şi interpretările (auto)a-tribuite acestuia. Pe parcursul întregii lucrări am încercat să creez şi să cultiv un echilibru între cele două feţe ale reprezentărilor temporale: o anume figură a timpului şi sensurile sociale specifice acesteia. Pentru mine a fost şi un

1 Willem Doise, „Reprezentările sociale: definiţia unui concept", apud Adrian Neculau (coord.), Psihologia câmpului social: Reprezentări sociale, Societatea Ştiinţă şi Tehnică S.A., Bucureşti, 1995, p. 86.

2 Gilles Ferreol (coord.), Dicţionar de sociologie, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 190.

Ibidem.

permanent prilej de reconfort spiritual să constat că, deseori, acestea din urmă aveau (şi) un conţinut metafizico-religios.

Faptul acesta a funcţionat ca un motiv în plus de a încerca ceva mai mult decât o simplă descriere şi ilustrare a formelor concurente de timp social. Propun în această lucrare o analiză şi o interpretare a reprezentărilor moderne ale timpului social din perspectiva metodei fractalice. Precizez faptul că am în atenţie doar categoria fractalilor binari. Ea a fost dezvoltată în matematică şi fizică, printre alţii, de autori precum Rudy Rucker, Benoât Mandelbrot şi Alain Boutot. La rândul său, îoan Petru Culianu a preluat-o creativ, aplicând-o în analiza unor teme de istoria religiilor, antropologie, literatură, sociologie şi politologic Asupra acestor aspecte am insistat în două dintre cărţile mele4. Consider opera lui Ioan Petru Culianu o provocare creatoare pentru orice intelectual, în special pentru cei din domeniul ştiinţelor socio-umane. Răspunzând – sper, convingător – provocării, am încercat, la rându-mi, în această carte, o analiză şi interpretare binaro-fractalică a reprezentărilor timpului social. în mod evident ra-ara folosit şi de un corpus metodologic clasic în sociologie (documentare, interviu, chestionar), încercând să acopăr bibliografia reprezentativă a domeniului. Am selectat din cuprinsul acesteia din urmă doar textele considerate semnificative pentru tema mea, insistând în mod special, aşa cum era şi firesc, asupra literaturiisociologice. De asemenea, mi-am ilustrat tezele cu exemple concrete din redusa cercetare practică existentă, după decembrie 1989, în România. Am valorificat în spiritul metodologiei sociologice

clasice şi al hermeneuticii binaro-fractalice inclusiv o parte din rezultatele cercetării noastre de teren din leud, Maramureş, şi Rădăşeni, Suceava. Ele n-ar fi fost cu putinţă fără participarea entuziastă a echipelor studenţeşti. Le mulţumesc şi pe această cale.

Recunoştinţa şi preţuirea mea cu totul speciale sunt adresate în primul rând profesorului Ştefan Afloroaei, al cărui curs de hermeneutică, realmente excepţional, s-a făcut într-o bună măsură „vinovat" de doctorizarea mea întru această temă. Dialogurile îndelung purtate cu Ştefan Afloroaei în timp şi despre timp au fost, pentru mine cel puţin, cu adevărat stimulative şi

Este vorba de Mentalităţi şi ritualuri magico-reiigioase (Editura Polirom, Iaşi,) şi Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale (Editura Polirom, Iaşi, ^000). Analiza fractalică gen Culianu am aplicat-o deja unor teme, cum ar fi „trupul şi sexualitatea" sau „terorismul românesc din decembrie 1989". A se vedea, în acest ens, Ştefan Afloroaei (coord.), Limite ale interpretării, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, °1, pp. 63-83, şi studiul introductiv la volumul lui Jean Servier, Terorismul, Editura tasttl European, Iaşi, 2002, pp. 5-28.

11

reconfortante. Mulţimiri datorez şi coordonatorului tezei de doctorat,! profesorul Vasile Miftode. Graţie Domniei Sale am putut beneficia de mai multe stagii de pregătire în Lille (Franţa), Liege (Belgia), Perugia (Italia) şi I Atena (Grecia). Nu în ultimul rând doresc să mulţumesc Cerului pentru că a făcut cu putinţă întruparea în timpul nostru a minţii extraordinare numită Ioan I Petru Culianu. Fără cărţile discipolului favorit al lui Mircea Eliade, Fractalii I şi timpul social ar fi arătat cu totul altfel. Lucrarea de faţă se doreşte a fi ea | însăşi o formă de ilustrare academică a acestor mulţumiri.

12

Capitolul

REPERE PENTRU O ANALIZA SOCIOLOGICA

BINARO-FRACTALICĂ A TIMPULUI

LI. Mulţimea Sui Cantor – ilustrare matematică a fracturării timpului social în volumul său Inventarea formelor, Alain Boutot ilustrează talii cu mulţimea lui Cantor şi pulberile aceluiaşi matematician cu ceea ce se numeşte curba lui Van Koch şi sita lui Sierpinski.

Pentru interpretarea fractalică a timpului social este suficient

săreţinem mulţimea lui Cantor, construită de celebrul matematician gerrsian în 1.883, Reprezentarea ei grafică presupune, într-o primă secvenţă, itfi segment de dreaptă reală cuprins în intervalul [0,1] şi „alcătuit din toate numerele reaiq cuprinse între 0 şi 1 (inclusiv)". Se împarte apoi segrflentul de dreaptă în trei părţi egale: 0-1/3; i/3-2/3 şi 2/3-1. Figura astfel obţinută se va numi convenţional tremă originară şi va fi notată cu To-

0 1/3 2/3 1

— w. – … – – … „… To

Fig. 1, Segmentul de dreaptă din trema originară împărţit în trei secvenţe egale

Pasul următor al construcţiei mulţimii lui Cantor constă în elitnina-rea treimii centrale (1/3-2/3). Rezultă «două intervale disjuncte, unul cuprinzând numerele între 0 şi 1/3, celălalt numerele între 2/3 şi 1» – Prin

Alain Boutot, Inventarea formelor, traducere din limba franceză de Florin Munteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 34-42. Ibidem, p. 34. Ibidem.

13

urmare, cele două intervale formează o nouă tremă, numită Ti. Alain Boutot reprezintă însă grafic cele două intervale ale tremei Ti separate:

Fig. 2. Intervalele tremei TI

în continuare se vor fractura ambele intervale ale tremei Ti. Se vor obţine astfel «patru intervale: [0, 1/9], [2/9, 1/9], [2/3, 7/9], [8, 9/1], prin reuniunea cărora rezultă o a doua mulţime, T2 (tremă dublă)»

Fig. 3. Intervalele tremei T2

Procesul fracturării intervalelor poate fi continuat, teoretic, până la infinit. Rezultă mulţimea fractală de tip Cantor, cea pe care cred că o putem considera model pentru reprezentarea fractalică a timpurilor sociale concurente. Mai trebuie însă precizată existenţa a două condiţii necesare codificării şi reprezentării convingătoare a mulţimii Cantor. Este vorba de iniţiatorul şi generatorul mulţimii fractaie9. «Iniţiatorul este structura care stă la baza construcţiei (în acest caz, intervalul [0, 1|; generatorul este setul de reguli prin care se trece de la o etapă la alta în decursul construcţiei (în acest caz, decuparea treimii centrale – trema)»10.

* * *

Preluând modelul mulţimii cantoriene şi adaptându-1 analizei fractalice a timpului social, vom reprezenta timpul prin acel segment de dreaptă reală cuprins de intervalul (0, 1]. Evident, vom avea în atenţie timpul liniar, univoc, de sorginte creştină. în această situaţie, punctul 0 va reprezenta originea timpului, identificată cu actul originar al creaţiei. La rândul său, cifra 1 semnifică împlinirea şi salvarea timpului sub semnul duratei şi al eternităţii. De altfel, intervalul [0, 1] este şi iniţiatorul mulţimii fractaie a timpului social. Rolul tremei va putea fi preluat, din

Ibidem.

9 Cf. Benoât Mandelbrot, The Fractal Geometry ofNature, p. 38.

10 Alain Boutot, op. cit., p. 35.

punctul nostru de vedere, de anumite secvenţe temporale care au fracturat repetat unitatea timpului social creştin.

O primă asemenea secvenţă cu rol de tremă generatoare ar fi cea a timpului economic al muncii, cel care a spart armonia şi unitatea timpului social creştin din Europa apuseană a secolelor XII-XIII11. Au urmat apoi alte repetate fracturi ale unui timp social recunoscut pentru un anume interval istoric ca fiind dominant. Astfel, dominant se consideră a fi fost timpul religios creştin în Evul de Mijloc; timpul muncii în modernitate; apoi loisir-ul pentru anumite spaţii istorico-sociale ale Europei Centrale, în sfârşit, sociologii contemporani (în special cei francezi) mizează mult pe timpul cuaternar ca fiind noul timp social structurant al prezentului. Toate aceste ipostaze au fost rând pe rând fragmentate, segmentate de noi şi noi forme de timp social. Este vorba de timpul microsocial şi de cel macrosociai; de timpul instituţional şi de cel al grupurilor sociale; de timpul familial şi de ceî al practicilor domestice cotidiene etc.

Supozipa noastră este că în cele din urmă s-a ajuns la un timp social de tip fractalic. El este constituit din forme şi reprezentări diferite, din imagini şi simboluri specifice. Acesta arată ca un mozaic, sau, mai exact, ca un joc de puzzle, cu piese diferite, dar dependente unele de altele. Nu avem suficiente motive să credem că societăţile occidentale actuale – inclusiv cea românească – mai stau, ca acum câteva zeci şi sute de ani, sub semnul unui timp social dominant: religios, al muncii sau al repaosuâui; ori sub cel al practicilor sociale

caritabile şi al acţiunilor de benevola! Astăzi nu mai există timp social. Există doar timpuri sociale. Or, reprezentarea şi interpretarea lor cea mai adecvată cred că este cea de tip fractalic. Am încercat s-o construim pornind de la modelul mulţimii lui Cantor şi de la hermeneutica fractaliilor binari, dezvoltată de Ioan Petru Culianu în cărţile sale de după 1986.

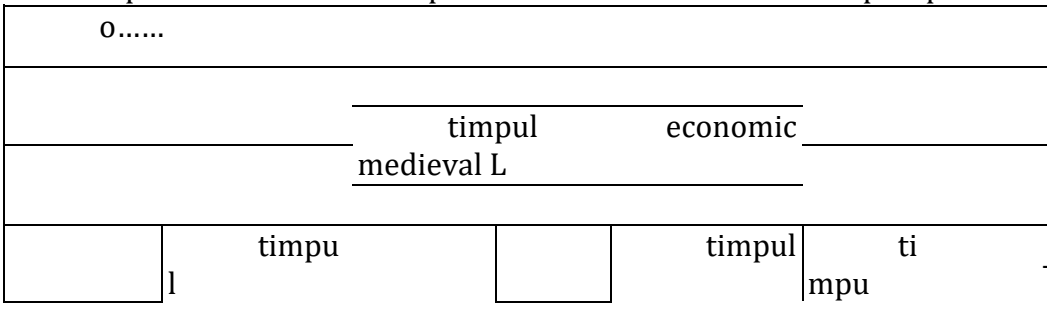
Aşa cum am afirmat mai sus, susţinem că o posibilă reprezentare grafică a procesului istoric de fracturare a timpului social ar putea fi gândită plecând de la mulţimea lui Cantor. Ne-am putea folosi astfel de intervalul [0, 1] cu noile sale semnificaţii şi de apariţia succesivă a unor

Pentru detalii, a se vedea Jacques le Goff, Banii şi Viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu, Editura Erasmus, Bucureşti, 1993.

15

treme în urma fracturării repetate a timpului social. Prima dintre ele (To) ar putea fi trema originară, cea proprie intervalului temporal antic şi medieval. Urmează trema 1, cauzată de imixtiunea în universul social a timpului economic din secolele XII-XIII. Apoi trema 2 ar fi cea rezultată în urma inserţiei unor forme ale timpului macrosocial ş.a.m.d.

In sfârşit s-ar ajunge la imaginea fractalică a timpului social actual. Ea nu mai tinde la infinit ca urmare a creşterii continue a tremelor, dar apare suficient de divizată, împărţită în secvenţe tot mai mici şi diverse de timp social. Am putea-o nota convenţional Tp – trema prezentă. în spaţiul social românesc cred că ea are şi o anume specificitate. Aceasta ar putea fi influenţată de încercările tranziţiei şi presupune prezenţa simultană şi disputată a unor secvenţe de timp social. în Occident demult separate. De exemplu, specific românesc ar fi simultaneitatea timpului sacru, reprezentat în forme tradiţionale, cu cea a timpului social consumat pe internet sau alocat muzicii hip-hop.



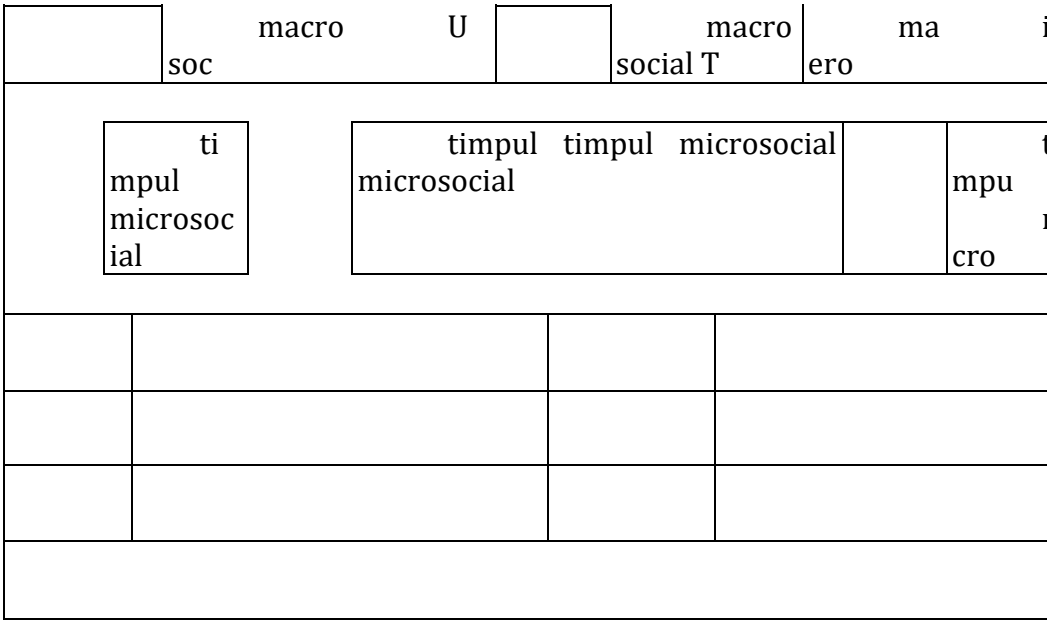


Fig. 4. Reprezentarea grafică succintă a procesului fracturării timpului social

16

Procesul fracturării istorice succesive a timpului social ar putea fi reprezentat schematic în figura 4.

Această structură temporală de tip fractalic are, totuşi, anumite trăsături definitorii. Unele au rezultat direct până acum din cele prezentate, altele urmează a fi însă nuanţate.

a). O primă trăsătură ar fi omotelia internă sau autosimilaritatea. Conform acesteia, fiecare secvenţă, ipostază a timpului social cuprinde în sine întregul. De la consumul zilnic al timpului familial, de exemplu, putem să deducem cu aproximaţie structura de ansamblu a timpului social asumat de membrii unei anumite familii.

Or. în condiţiile începutului de mileniu III, omotelia internă funcţionează, dar parţial. Doar în cazul timpului sacru putem să vorbim de actualitatea deplină a principiului conform căruia partea conţine în sine întregul. în rest, ipostazele timpului social, deşi legate între ele, nu pot acoperi decât într-o anumită măsură cerinţa autosimilarităţii. Altfel spus, nu dau seama într-o manieră categorică unele de altele.

b) Fractalitatea timpului social permite relevarea unei structuri fine şi amplu detaliate a unor secvenţe sau forme temporale. Se dezvăluie, mai ales, mecanismele generatoare şi funcţionale ale timpului social. In acest fel se conferă o importanţă specială minţii omeneşti şi capacităţilor intelective de interpretare.

c) Deşi complexe în fenomenologia lor, ipostazele timpului social contemporan sunt create «printr-o procedură recursivă simplă». Ea a fost mai mult decât convingător ilustrată prin ultimele sale cărţi de Ioan Petru Culianu.

d) Paradigma fractalică de analiză a timpului social depăşeşte capcanele şi limitele unor modele anterioare. Ea acoperă spaţii ale realităţii (sociale) care nu mai stau sub incidenţa geometriei clasice, euclidiene. Nu pot fi adecvat reprezentate în termenii ştiinţei euclidiene, creând o realitate (socială) care depăşeşte cu mult suma tuturor formelor Şi tipurilor de timp social.

e) Aşa cum am mai arătat, secvenţele timpului social au o structură sPecială incompatibilă cu canoanele geometriei euclidiene. Ea nu este nici Punct, nici linie, ci, mai curând, o realitate asemenea «pulberii»

atematice cu o dimensiune topologică nulă. în sociologie, ideea a fost

17

intuită de Anthony Gidcfens în lucrarea sa Consecinţele modernităţiim Acesta pune în joc ideea modernă a «spaţiului-gol», adică separat de loc.1 Acesta din urmă ajunge a fi unul fantasmagoric, graţie revoluţiei tehnice! de ultimă oră.

In concluzie, mulţimea fractalică a lui Cantor poate fi utilizată cal model de reprezentare a procesului istoric de fracturare a timpului social.} Ea se poate constitui într-un argument al tezei noastre că astăzi nu (mai)\ avem suficiente motive să invocăm un timp social dominant. Există doarl o mulţime de temporalităp. sociale, constituite sub semnul unui complex* de fractali binari. Aceasta este cea de-a doua ipoteză a lucrării noastre, f Pentru a o verifica, am recurs la modelul pe care l-am numit modelul! hermeneuticii fractalice, dezvoltat de Ioan Petru Culianu în cărţile sale del după 1986.

1.2. Ce este un fractal?

Termenul de fractal12 a fost inventat în 1915 de matematicianul! Benoât Mandelbrot. Etimologic, fractalul provine din

latinescul fractus, cel trimite direct la verbul frângere: a sparge, a rupe în bucăţi „a zdrobi, f «Fractal înseamnă fragmentat, fracţionat, neregulat, întrerupt. în general, teoria fractaliilor este o teorie a fracturatului, a zdrobitului, a granularităţii j şi diseminării, a porozităţii»13.

Când se justifică invocarea fractalilor?

Un răspuns îl oferă acelaşi B. Mandelbrot. El aminteşte de o] structură geometrică sau chiar de un obiect material care, în mod) obligatoriu, combină cel puţin în parte, următoarele caracteristici:

a) «Părţile sale au aceeaşi formă sau structură ca şi întregul, numai că la scară diferită şi putând ti uşor deformate»14;

12 O excelentă sinteză a gândirii fractale, în special de natură matematică, expune Solomon Marcus în textul său „Lumea fractală, de la spuma înării la muzică", publicat în revista Secolul XX, iar. 8-9-10, 1998, pp. 269-276.

13 Alain Boutot, op. cit., p. 36.

14 Benoât Mandelbrot, Obiecte fractale, Formă, hazard şi dimensiune, traducere din limba franceză de Florin Munteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, p. 184.

b) «Forma sa este, fie extrem de neregulată, fie extrem de întreruptă sau fragmentată, indiferent de scara de examinare»15; c) «Conţin „elemente distinctive" ale căror scări sunt foarte variate şi acoperă o gamă foarte largă».16

Contrar aparenţelor, realitatea poate oferi obiecte naturale ale căror reprezentări matematice sunt mulţimile fractale. Este şi cazul unor structuri geometrice, cu condiţia ca acestea să depăşască canoanele ştiinţei euclidiene.

Cu alte cuvinte, toate obiectele unei analize fractale trebuie în mod obligatoriu să satisfacă cerinţele unei dimensiuni fractale. Aceasta din urmă este un număr matematic «care cuantifică gradul neregularităţii şi fragmentării unei mulţimi geometrice sau ale unui obiect natural şi care se reduce, în cazul obiectelor geometrice uzuale a lui Euclid, la dimensiunile lor uzuale»17.

Limbajul formelor naturale – extrem de diverse şi complexe – nu es, te cei al geometriei euclidiene, cum credea Galilei, precizează Mandelbrc-t. într-o carte din 1997, B. Mandelbrot o taxa pe aceasta drept „rece" şi „uscată"18. Solicita înlocuirea geometriei euclidiene cu

cea fractalică. Ultima ar da seama în chip calitativ de „forma unui raport financiar, a unui nor. a unui munte, a unui ţărm sau a unui copac". A tot ceea ce este inform şi amorf. Formele naturale, în special, se pretează mult mai bine geometriei fractaiice. Aceasta s-a dorit a fi, cel puţin pentru B. Mandeibrot, «o revoluţie mult mai devastatoare decât prima, cea asociată conceperii geometriilor aşa-zis ne-euclidiene de către matematicienii B. Riemann şi N. Lobacevski»20. Cursul istoriei actuale este şi el acum altul. Nu mai stă sub semnul temporalităţii clasice, newtoniene. Nu mai este vorba de un timp social „universal, absolut şi neutru, o curgere uniformă,

Ibidem. Ibidem. l[ibidem, p. 185.

Uste vorba de Benoât Mandelbrot, Fractales, hasard etfinances, Paris, Edition ^ntnanon, 1997. Fragmente din acest volum au fost traduse de Alina Ledeanu în revista Secolul XX. m. 8-9-10, 1998, pp. 280-289. 20 Ibidem, p. 280. Alain Boutot, op. cit., p. 36.

10

continuă şi ireversibilă"21. Graţie lui Albert Einstein, Ilya Prigogine şi altora, timpul a ajuns să fie perceput mult mai aproape de misterul său ultim, adică de eternitate. Modelul clasic de tip linear a jfost demult depăşit. „Timpul nu are viitor, ci viitoruri". Minţii umane îi revine o importanţă capitală în construirea acestor viitoruri, aşa cum arată foarte inspirat Culianu. Ele sunt jocuri ale mintii, reprezentate eel mai bine printr-o realitate de ordin fractalic ce eludează ordinea şi previzibjlitatea geometriei euclidiene. într-o viziune de ordin fractalic, „traiectoria isoriei nu seamănă atât celei a unei bile de biliard în rostogolire, cât mai curând mişcărilor de nori, căderii unei frunze sau mersului n|ue. al unui îndrăgostit, derutat de fiecare umbră, de nălucirea propriilor iluzii".

In concluzie, fructului, până mai ieri un component ciudat al matematicii, se cere astăzi tratat cu maximă atenţie şi seriozitate. El poate deveni centrul unei noi metodologii, una de tip fractalic, fa înăsură să analizeze mult mai profund nivele realităţii, inclusiv pe qqIq q" e ordin social.

O foarte interesantă perspectivă de analiză, pe care autorul nu o numeşte fractalică, propune Petru loan în cartea sa ultimă24. Est© vorba de modelul hexadic de tip „ACOVIM" aplicat politologiei. „ÂCQVIM"-ul reprezintă o grupare de 6 caracteristici „ce se aşează fără nici a dificultate în orizonturile hexadei situaţionale"2. Profesorul

ieşean aplici cu. multă ingeniozitate acest model politicii (vezi, în special, pp, 168-169), liberalismului (pp. 170-172), gaullismului (pp. 173-174) etc. în gQtst sens, politica reprezintă „o confruntare (de opinii asupra scopurilor comunităţii şi asupra mijloacelor de atingere a acestora) / «C», ce presupune negocierea (între părţi disponibile pentru compromis) / «O», favorizată de persuasiune (la care se ajunge în argumentarea punctelor de vedere avansate) / «I», prin aceasta ajungându-se la decizie (fără recursul la forţă

Tiberiu Brăilean, „Fantasma modernităţii", în Timpul, serie nouă, aţiul B, nr. 6, iunie 2002, p. 20.

22 Ibidem.

23 Ibidem.

24 Petru loan, Modelul hexadic în politologie, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2002.

Ibidem, p. 168.

20

pentru a curma dezacordul adversarilor!) / «A», care decizie trebuie să fie acceptată, respeeţiv asumată de autoritate (prin actul ratificării) / «V», pentru ca apoi ea să fie, bineînţeles, aplicată, sau implementată (cu sprijinul puterii) I «M»".

Credem că există anumite analogii între modelul hexadic şi analiza binaro-fractalică pe care noi o aplicăm timpului social. Astfel, variabilele „ACQVIM" sunt aceleaşi cu dimensiunile interpretării unei alegeri de tip binar. Diferenţa ar fi că Ioan Petru Culianu nu limitează numărul lor la 6. Apoi, faptul că orice pol al hexadei generează sau este compatibil cu anumite ideologii (naţionalismul, de exemplu), curente, interpretări, apropie mult paradigma hexadică de binaro-fractalism. însă hermeneutica fractalică pune accentul pe evoluţia în timp a interpretărilor, pe ramificarea şi diversificarea lor. Chiar se arată interesată de a le „ghici" pe cele care vor sparge planul virtualităţii, trecând astfel în istorie. Toate se subsumează realităţii stranii a unui corp ideal, multidimensional, ce se poate înţelege doar în cuprinsul unor universuri cu mai mult de trei dimensiuni. Asemenea corpuri ideale ar fi religia, magia, dar nu în mod obligatoriu şi realităţile social-politice (gaulâismul, liberalismul, marxismul etc). Nu în ultimul rând, binaro-fractalismul se întemeiază pe existenţa unor propoziţii simple, atomare, axiomatice, dar şi pe acţiunea unui mecanism de

generare a combinaţiilor şi interpretărilor acestor axiome. Or, paradigma hexadică insistă mai mult pe regăsirea acestei figuri în realităţile de ordin politic, neurmărind în mod special generarea lor teoretic infinită.

Indiscutabil însă, modelul hexadic al profesorului Petru Ioan este o provocare pentru specialiştii în ştiinţele socio-umane. Anticipăm că va fi şi el – asemenea metodei binaro-fractalice propusă de Culianu – suspectat de structuralism şi de încremenire în metodologia anilor ’60-’70. Faptul acesta ar trăda fie rea-şredinţă, fie o mare neînţelegere. Ioan Petru, asemenea lui Ioan Petru Culianu, ar putea răspunde că nu are nimic împotriva acestor (eventuale) acuze, cu condiţia ca ele să fie şi adevărate.

Ibidem.

21

* * *

Revenind ia analiza noastră, observăm că un obiect predilect de studiu al teoriei şi metodei fractaliâor sunt formele. Ele «sunt caracterizate printr-o complexitate intrinsecă, de o neregularitate fundamentală, ce se manifestă la toate scările de observaţie»2’. Intenţionăm ca în această lucrare să aplicăm teoria şi metoda fractaliior binari (avută în atenţie de loan Petru Culianu) asupra formelor timpului social modern.

Matematicianul Kenneth Fakcner era convins că, oricât am încerca, noi nu putem formula o definiţie totală a fractaliior. aşa cum nu putem conveni asupra unui înţeles al vieţii. Nu poţi interveni arbitrar şi stabili exact ecuaţia ultimă a unei fiinţe vii. Poţi, totuşi, constitui «o listă de proprietăţi caracteristice, cum ar fi capacitatea de reproducere, de mişcare, de supravieţuire în anumite limite ale condiţiilor de mediu»28. Adaptând consideraţiile lui K. Falconer temei noastre, am spune că nu putem avea acces direct – Iară eventuala investire cu un mandat divin – la esenţa timpului. Aşa cum rezultă şi din cercetările noastre, răspunsurile la întrebarea «Ce este timpul?» sunt nuanţate până la divergenţă şi departe de a revela ceva din misterul ultim, divin al temporalităţii. Totuşi, se pot gândi şi formula anumite condiţii de interpretare, trăsături sau caracteristici ale timpului social.

1.3. Condiţiile interpretării fractaMce a timpului social

Teza noastră este aceea că timpul social este o mulţime

fractalică, sau, pe scurt, un complex fractalic. Alain Boutot invocă cinci condiţii în virtutea cărora o realitate (socială) poate fi recunoscută drept un fractal. Le menţionăm, apoi le adaptăm temei noastre de cercetare:

a) Prima condiţie se referă la faptul că acea realitate trebuie să aibă «o structură fină», adică să prezinte «detalii la toate scările»30.

27 Alain Boutot, op. cit., p. 30.

Kenneth Falconer, Fractal Geometry. New York, Wiley, 1990, p. XX, apud Alain Boutot, op. cit., p. 33.

29

Ibidem. Ihidem.

22

Or, timpul este o realitate de o fineţe rarisimă, având amănunte, detalii ce solicită capacităţi de înţelegere metafizice, religioase, psihologice şi, nu în ultimul rând, sociologice; b) A doua condiţie se referă la existenţa unei structuri «prea neregulate pentru a putea fi descrisă în limbajul geometriei euclidiene, atât la nivel local, cât şi global» \ Convingerea noastră este că timpul social acoperă din plin această cerinţă. Prin formele sale diverse, uneori chiar histrionice, timpul social provoacă reprezentări care nici pe departe nu pot fi înţelese şi explicate după canoanele geometriei clasice euclidiene; c) Următoarea condiţie a unei mulţimi fractalice ar fi «autosimilari-tatea». Această posibilă dimensiune a timpului social nu a fost încă suficient de atent analizată; d) A patra solicitare se referă la predominanţa dimensiunii fractale în raport cu cea topologică. în cazul timpului social, relaţiile cu spaţiul şi locul acţiunii sociale nu sunt întotdeauna evidente. Anthony Giddens susţinea chiar un divorţ al timpului social modern faţă de topos-ul clasic, fapt ce ar justifica fractalizarea timpului; s) Ultima condiţie presupune existenţa obligatorie a regulilor simple, eventual recursive, necesare pentru a circumscrie o mulţime sub semnul fractalităţii. Or, timpul social conţine aceste axiome, reguli, date primare care se combină dând naştere formelor, nuanţelor şi reprezentărilor sociale.

Alain Boutot solicită ca măcar câteva dintre aceste cinci caracteristici să fie respectate pentru a interpreta o anume mulţime ca fiind una de ordin fractalic. Nu precizează care şi câte anume. Or, timpul social acoperă cel puţin 4 din cele 5 condiţii anunţate. Prin urmare, credem că el poate fi numit o realitate fractalică.

Ibidem.

23

1.4. Caracteristicile unei posibile analize sociologice de tip binaro-fractalice

Fractalii binari sunt cei utilizaţi de «Ultimul Culianu» în cărţile sale de după 1986. Istoricul român al religiilor îl aminteşte ca predecesor pe Rudy Rucker. Acest matematician american, «co-fondator al revistei Mondo 2000, s-a făcut cunoscut peste ocean şi ca scriitor SF, autor al Manifestului transrealist (publicat în 1983 în Bulletin of Science Fiction Writers of America). El este unul dintre ideologii cei mai influenţi ai New Age-uhii. Adepţii curentului cyberpunk din noul val al SF-ului american al anilor ’80 îl revendică drept precursor». In Mind Tools the Five Levels of Mathematical Reality (Houghton Mifflin, Boston, 1987), Rucker se foloseşte de o expresie «magică» – cea a «spaţiului Hilbert» – şi de termenul de «tractai». Prima reprezintă «un spaţiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni»33, iar fractalul nu este altceva decât o «ramificaţie infinită care se conformează unei reguli»34. loan Petru Culianu, îa introducerea Ia Dicţionar al religiilor, exemplifică convingător fractalul (înţeles ca ramificaţie teoretic infinită) cu propria sa viaţă36.

In secţiunea «Hermeneutica fractalilor şi „ultimul Culianu”» a volumului Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului (Editura Polirom, Iaşi, 1998, pp. 195-208) am prezentat caracteristicile, aplicaţiile şi limitele henneneuticii de tip fractal, plecând de Ia anumite scrieri ale lui loan Petru Culianu. Intenţionăm să adaptăm acum hermeneutica fractalilor binari, dezvoltată de Culianu

32 George Ceauşu, «Despre geometriile fractalice ca model al gândirii globale. Raportare la loan Petru Culianu», apud Nicu Gavriluţă (coord.), loan Petru Culianu. Memorie şi interpretare. Editura T, Iaşi, 2002, p. 242.

33 Mircea Eliade, loan Petru Culianu. Dicţionar al religiilor, scris în colaborare cu Hilary Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 15.

Ibidem.

Viaţa este un sistem complex format din fractali. Ideea este dezvoltată în secţiunea «Religia ca sistem».

36 Dimensiunile «fractalului Culianu» ar fi cele de «profesor» şi

«coleg»; «vecin» şi «bucătar»; «lector» şi «meloman» etc. «în fiecare clipă a vieţii mele sunt alcătuit din toate aceste dimensiuni şi din nenumărate altele… ale căror combinaţii sunt practic infinite ca număr» (Mircea Eliade, loan Petru Culianu, op. cit., p. 15).

24

însuşi, la reprezentările moderne ale timpului social. Tocmai de aceea este necesar să nuanţăm aceste caracteristici ale analizei fractale, adaptându-le reprezentărilor timpului social. Este cu putinţă ca ele să devină repere ale unei noi analize sociologice de tip fractalic a timpului social. în acest sens, credem că poate fi interpretată, de exemplu, şi alegerea unei variante de răspuns de către subiecţii eşantionului în cadrul cercetărilor sociologice de teren.

Subiecţii investigaţi de noi în anumite zone ale Moldovei şi Maramureşului au ales deseori o singură variantă de răspuns din mai multe altele posibile. Opţiunea lor este absolut firească, iar analiza sociologică a răspunsului se înscrie în orice canon ştiinţific al investigaţiei practice. Ei bine, din perspectiva metodei fractalilor binari, opţiunea lor între mai multe variante posibile de răspuns se poate sintetiza simplu într-o alegere binară: da sau nu. Da – pentru un anume răspuns sau chiar pentru mai multe, respectiv nu – pentru celelalte. în joc ar fi o secvenţă matematică foarte simplă, una ce presupune alegere sau respingere. Sigur că şi non-aâegerea sau refuzul formulării unui răspuns explicit sunt semnificative. Ele traduc în fond tot o atitudine socială codificabilă sub semnul lui «da» sau «nu». Viaţa însăşi, susţine I.P. Culianu, este alcătuită dintr-o amplă suită de asemenea alegeri, respingeri sau ezitări. Ritmul provocării lor este însă atât de intens, încât procesul alegerii «este perceput ca fiind unul continuu»3. Acesta se circumscrie sub semnul unui complex fractalic ce presupune mai multe caracteristici.

O primă caracteristică pe care va trebui s-o luăm în atenţie va fi cea a setului de reguli. El este echivalent cu sistemul de numerotaţie sexagesimal, zecimal sau binar din teoria matematică a numerelor. în ştiinţa religiilor – acolo unde 1-a aplicat Culianu –, setul de reguli cuprinde aserţiuni de genul: «există suflet», «sufletul este imaterial», «există Dumnezeu» etc. în cazul temei noastre, aserţiunile ar putea fi următoarele: «există timpul», «există veacul», «există eternitatea», «timpul este ciclic», «timpul este liniar», «există calendarul», «există un şi un sfârşit al timpului», «există soartă/destin» etc.

p Nicu Gavriluţă, Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale, Editura °Ilr°«i, Iaşi, 2000, p. 103.

25

O a doua trăsătură a cercetării de tip fractalic (propusă şi ea spre aplicare în ştiinţele umaniste de I.P. Culianu) se referă la existenţa mecanismului de generare a variantelor interpretative. în fond, el este infinit «deoarece operaţia de generare nu are limite teoretice»38. Acest mecanism de generare funcţionează la nivelul fiecărui fractal, între cel puţin două reguli ale setului. La rândul său, timpul social este chiar un complex fractalic al cărui mecanism de generare suportă diferite exemplificări.

Un fractal al complexului timp social este timpul destinai. în acest caz. regulile sunt următoarele: «există timp» şi «există destin». între cele două intervine mecanismul de generare. Sunt create astfel două prime mari posibilităţi interpretative de ordin binar: a) «există timp destinai» şi b) «nu există timp destinai».

Acest tractai este binar deoarece se întemeiază firesc pe două mari posibilităţi logice de raportare a noastră la «timpul destinai»: aceea de a-1 accepta («există timp destinai») şi. cea de-a doua, de a-1 respinge («nu există timp destinai»). Urmează apoi o serie, teoretic nesfârşită, de interpretări date celor două mari raportări sociale în faţa timpului destinai. De acum încolo, dimensiunea binară a timpului destinai se transformă în una multiplă. Fractalul timp destinai îşi relevă condiţia sa specială de obiect multidimensional, accesibil doar parţial în universul nostru tridimensional. Multidimensionalitatea sa este formată din ansamblul interpretărilor date raportărilor sociale fundamentale faţă de timpul social.

Concret, sociologic, nu toate dimensiunile fractalice pot fi verificate. De exemplu, nu putem decât să consemnăm acea dimensiune acceptată social conform căreia destinul «nu poate ti schimbat de Dumnezeu». însă ea face parte din idealitatea fascinantă a ceea ce numim timp destinai. Este, vorba lui Culianu, asemenea unui vârf de iceberg aflat deasupra apelor unor realităţi cvasişi multidimensionale, deocamdată inaccesibile nouă. în corespondenţa sa cu Elemire Zolla, Ioan Petru Culianu invocă interpretarea lui Einstein dată timpului. Acesta, «deşi nu e o dimensiune

38 Ioan Petru Culianu, Gnozele dualiste ale Occidentului, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p.

spaţială, este un fel de nouă latură a unui corp hiperdhnensional care, în imersia sa într-un spaţiu cu trei dimensiuni, creează iluzia succesiunii»39. Dacă timpul este o realitate ce se rulează succesiv, pe baza celor trei enstaze (trecut, prezent şi viitor), sau toate acestea sunt iluzii create în spaţiul tridimensional, sunt întrebări ce depăşesc graniţele sociologiei. Ele solicită o abordare interdisciplinară.

Revenind la analiza fractalică, observăm că cele două mari atitudini sociale (de acceptare sau respingere a timpului destinai) fac cu putinţă un fascinant joc al variantelor hermeneutice. Prima dintre ele se ramifică, la rândul ei, în alte subvariante: «timpul destinai nu poate fi schimbat de om» şi «timpul destinai poate fi schimbat de om»; sau «timpul destinai poate fi schimbat de Dumnezeu», «timpul destinai nu poate fi schimbat de om, ci numai de Dumnezeu», «timpul destinai nu poate fi schimbat nici de om nici de Dumnezeu» etc. Aşa cum se poate observa şi din rezultatele cercetării noastre practice, o parte dintre aceste subvariabile se întrupează în societate, devenind reale, iar altele continuă să rămână virtuale. Schematic, «fractalul tirnp destinai» poate ii reprezentat astfel:

TIMP DESTIN

există timp destinai

nu poate fi schimbat de om – poate fi schimbat de om

* nu poate fi schimbat de Dumnezeu N^X poate fi schimbat de Dumnezeu

poate fi schimbat de om, dar nu de Dumnezeu

* poate fi schimbat de Dumnezeu, dar nu de om i nu poate fi schimbat nici de om, raci de Dumnezeu poate fi schimbat de om, dar si de Dumnezeu nu există timp destinai

Fig. 5. Arborele frac talului «timp destinai»

Avem de-a face cu un arbore al timpului destinai ce conţine unele ramuri virtuale şi altele reale. Acestea, la rândul lor, se pot constitui în

„Despre hidra gnostică. Dialog între Elemire Zolla şi Ioan Petru Culianu", în 22, nr. 31, 2002, p. 9. Iniţial, dialogul a fost publicat în revista Panorama, 2 aprilie 1989, pp. 141-145.

27

sisteme fractalice prin combinaţia cu alte reguli, specifice altor fractali nu neapărat temporali.

în sensul teoriei lui Ioan Petru Culianu, vom încerca să ducem mai departe analiza fractalică a timpului social. Astfel, putem vorbi fie de alegerea de către actorii sociali a uneia sau alteia dintre subvariantele sistemului, fie de «alegerea» de către subvariantele sistemului a unuia sau altuia dintre actorii sociali! Evident, a doua posibilitate, deşi tentantă, ispititoare şi tulburătoare prin consecinţele ei, poate fi cu dificultate probată ştiinţific, după canoanele ştiinţei sociologice clasice. Ţine mai curând de o hermeneutică a imaginarului social. în concluzie, având de-a face cu o mulţime de variante interpretative date unor aserţiuni binare de tipul „există timp destinai" şi „nu există timp destinai", putem vorbi de o hermeneutică fractalică. (Evident, înţelegem prin hermeneutică „arta interpretării".) Nu credem că în joc ar fi – aşa cum s-a încercat a se sugera – doar un exerciţiu intelectual de ţip structuralist. De ce? în primul rând pentru că se are în atenţie dimensiunea diacronică a interpretărilor. Putem astfel urmări evoluţia unei interpretări, dar şi şansa altora de a se rula în timp şi istorie, încetând a mai fi pur virtuale. Mai mult, putem formula chiar predicpi cu privire la viitorul variantelor interpretative şi chiar a unor comunităţi sociale care urmează a-şi asuma aceste interpretări. Nu putem exclude, de exemplu, faptul că într-o comunitate socială anume, varianta interpretativă conform căreia „timpul destinai să nu poată fi schimbat nici de om, nici de Dumnezeu" să prindă viaţă. Ea poate fi înţeleasă ca o prejudecată sau ca o erezie. Nu are importanţă. Contează doar că această soluţie, până mai ieri virtuală, făcea parte din sistem şi e8 a „profitat" de un anumit context social, politic, religios sau spiritual pentru a deveni realitate.

Pentru sociolog cred că este extrem, de util să intuiască, chiar şi la nivel „de grup, viitorul unor situaţii în raport cu întruparea unor realităţi virtuale. El ar merge astfel cu un pas înaintea celorlalţi şi a. curgerii normale a timpului. Ar putea formula predicţii, soluţii şi stragegii de intervenţie. S-ar câştiga astfel unul dintre marile pariuri ale sociologiei.

* *

A treia caracteristică a noii sociologii fractalice a timpului este aceea că toate variantele şi subvariantele sistemului sunt identice doar din punct

28

de vedere genetic şi, poate, funcţional. Eludând motivaţiile sociale, politice, economice sau religioase ale unei anumite alegeri, ajungem să privim mai detaşat sistemul, încercând să-i înţelegem funcţionalitatea. Din punctul de vedere al sistemului însuşi – dacă putem spune aşa ceva –, alTrmaţiiie contrare de genul «destinul nu poate fi schimbat de om» şi «destinul poate fi schimbat de om» au acelaşi statut. Din perspectiva individului, a grupului sau comunităţii, alegerea uneia dintre cele două variante nu este însă deloc lipsită de importanţă. Diferenţele şi consecinţele opţiunii sunt copleşitoare. însă, sistemul nu este constrâns să ţină cont de toate aceste aspecte. S-ar putea ca sistemul fractalic al tunpului social să funcţioneze asemenea «marelui sistem mitic», prezentat de Culianu în finalul cărţii sale despre Gnozele dualiste ale Occidentului. în acest caz, practica lui esenţială ar fi bricoiajul40.

Cea de-a patra caracteristică a sistemului ar fi aceea că toate variantele interpretative sunt la fel de adevărate. Observaţia este valabilă doar dintr-o perspectivă mai «înaltă» decât cea omenească. Poate fi perspectiva sistemului sau a lui Dumnezeu însuşi. De fapt, numai pentru noi, oamenii, unele interpretări ale timpului social sunt false, iar altele adevărate. Prin mijlocirea mecanismelor puterii şi/sau prin practicile sociale instituţionale facem ca unele inteipretări să fie mai adevărate decât altele. In joc ar fi celebra lege sociologică apredictiei creatoare, conform căreia varianta falsă devine reală prin consecinţele interpretării ei ca fiind reală.

Care ar fi, în esenţă, valoarea de adevăr a unei interpretări este greu de spus. loan Petru Culianu considera această problemă ca fiind, din punct de vedere uman, indecidabilă. Adaptând temei noastre, faptul acesta ar însemna că nu vom putea niciodată argumenta şi dovedi experimental că timpul destinai poate fi schimbat numai de Dumnezeu sau numai de om. *-are este adevărul, doar Demiurgul acestei lumi ştie. Se pare însă că el a tost suficient de «viclean» ca să nu ni-1 spună. în cele din urmă, poate că este mai bine aşa, scrie Culianu. Dacă s-ar fi trezit drept posesori ai vărului ultim, unii dintre noi poate

că nu şi-ar mai fi tolerat semenii care n-ar fi fost de acord cu ei…

Ioati Petru Culianu, Gnozele dualiste ale Occidentului, ed. cit, p. 356.

Pariul ultim al unei analize sociologice de tip fractalic a timpului social ar fi acela de a întreţine jocul social al toleranţei. In acest sens, o reprezentare sau alta a timpului social are o «rază de acţiune» şi «un spectru de tolerabilitate logică». Sociologic şi statistic se poate contura, cu o anumită marjă de eroare, «raza socială de acţiune» la nivel de comunitate a interpretării conform căreia «nu există destin». în schimb, este mai dificil de aproximat ştiinţific «spectrul de tolerabilitate» a unui asemenea răspuns.

* * *

O posibilă interpretare fractalică a timpului mizează enorm pe surprinderea specificului unei anumite reprezentări şi nu se rezumă doar la descrierea ei. Este, de exemplu, important să descrii practicile de loisir din România anilor ’90, însă esenţial este să mergi mai departe, interpretându-le, căutându-le semnificaţiile ascunse. Este aceasta o cale de a înţelege că, în fond, aproape totul stă în mintea omenească, după cum a demonstrat Culianu. Ea conferă semnificaţie timpului acordat unei emisiuni TV sau celui petrecut în natură la sfârşit de săptămână. Nu întotdeauna suntem conştienţi de acest fapt, fiind uneori profesionist manipulaţi. Noi credem că alegem, când, de fapt, suntem «pregătiţi» să alegem într-un fel anume, adică suntem «aleşi». Aceasta este însă o altă problemă pe care nu ne-am propus s-o tratăm în cuprinsul lucrării de faţă.

în sfârşit, o ultimă caracteristică a fractalităţii timpului social ar fi funcţionarea acestuia asemenea unui obiect ideal. Complexul fractalic al sistemelor timpului presupune actualizarea unor variante şi rămânerea altora în virtualitate; interacţiunea cu alte complexe fractalice şi provocarea unor jocuri ale istoriei. Niciodată nu vor putea fi actualizate toate posibilităţile complexului fractalic al timpului social. Cu alte cuvinte, el este ceea ce I.P. Culianu numea a fi un sistem ideal. Interacţiunea mai multor sisteme ideale formează istoria (inclusiv pe cea socială). Or, sensibilitatea noastră comună este, de cele mai multe ori, orientată spre ceea ce este concret, viu, dar şi reificabil în istorie şi societate. Analizăm sociologic, de exemplu, timpul muncii sociale, distribuţia rolurilor în familie şi recompunerea noilor practici caritabile. în schimb, suntem rezervaţi în a concede aceeaşi valabilitate

unei analize pur sociologice a credinţelor în supravieţuirea şi nemurirea sufletului. Aşadar,

30

tindem spre o limită a cunoaşterii umane (inclusiv a celei sociologice) care constă în preţuirea ştiinţifică doar a dimensiunii concrete, logice, evidente a unui sistem lractalic. Or, noua analiză, cea de tip fractalic, aşa cum am numit-o aici, tinde să depăşească o asemenea limită.

Preluând o metaforă a lui Culianu din Călătorii în lumea de dincolo, am putea spune că timpul social este un obiect ideal multidimensional la care nu avem acces decât parţial41. Continuă să ne fie străine noile reprezentări temporale cu care un grup sau o comunitate este în măsură să ne surprindă în viitor. Or, marea încercare a interpretării fractalice propusă de noi este tocmai aceea de a ne pune în situaţia de a «ghici» câteva dintre scenariile sociale ale minţii ce vor face cu putinţă alte imagini, reprezentări şi simboluri ale timpului social. Pentru a le surprinde, analiza şi interpreta este necesar, întâi de toate, să avem în atenţie semantica generală a ceea ce în literatura occidentală de specialitate s-a numit a fi „reprezentări dominante" ale timpului social. Una dintre ele – poate chiar prima – este cea a timpului ciclic.

41 y.

Vgzl exemplul fiinţei plate din capitolul I, «Trusa istoricului pentru a patra dimensiune» a cărţii lui Ioan Petru Culianu, Călătorii în lumea de dincolo.

31

Capitolul II

TIMPUL CICLIC. ASPECTE ISTGRICO-SIMBOLICE ŞI REPREZENTĂRI SOCIALE

II. 1. Diversitatea semnatkă a timpului

Termenul englez «tirne» are mai multe sinonime atunci când este tradus în alte limbi. în franceză, de exemplu, polisemia lui este evidentă. Aici «fois» numeşte data; «beure» este folosit în sens de oră; ««âge» reprezintă vârsta sau numărul de ani; «siecle», secolul, iar «saison» este tradus, la rându-i, prin sezon. în termenii analizei noastre, timpul este un fractal. Sensurile pe care le dobândeşte – în funcţie de situaţii şi contexte socio-culturale – sunt dimensiunile fractalului timp. Unele rămân, aşa cum am mai amintit, pur virtuale,

altele nu. Acestea din urmă se realizează în istorie, construind scenarii. înţelesurile invocate de noi cu referinţă la semantica franceză a timpului – dată, oră, vârstă, ani. secol şi sezon – s-au integrat toate în practicile noastre cotidiene. Cu toate acestea, teoretic cel puţin, mai există şi alte sensuri date termenului de timp, sensuri care subzistă într-o dimensiune pur virtuală. Ele simbolizează, în ultimă instanţă, puterea creativă a limbii franceze.

Ambiguitatea şi diversitatea semantică este şi mai limpede exprimată arunci când avem în intenţie transpunerea cuvântului englez referitor la timp în alte spaţii neeuropene. Edmund R. Leach (Critique de l'Anthropo-logie, P. U. F., Paris, 1968) invocă în acest sens limba Kachin (Birmania de Nord). Aici nu există un cuvânt unic care să corespundă englezescului «time»)42

în Birmania de Nord, «Time» în sens de oră este numit prin termenul «Ahkying». Ca durată este exprimat prin termenul «Na», iar ca timp prezent prin «Ten». Cele trei insolite cuvinte sunt departe de a coincide semantic.

32

Am adus în discuţie acest exemplu pentru a ilustra diversitatea de sensuri a unui termen transpus în alte limbi. Or, această multiplicitate a conceptului de timp este departe de a se epuiza la nivelul semanticii. Ea cuprinde timpul în întregul său, fiind valabilă pentru toate cadrele de cercetare: biologice, metafizice, fizice sau sociale. în această lucrare intenţionăm să ne oprim asupra celor din urmă. «Noţiunea de multiplicitate a timpurilor sociale implică diferenţa şi pluralitatea timpurilor trăite ca şi heterogenitatea modalităţilor de timp colectiv în diversele sectoare ale realităţii sociale»43. însă diferenţa, pluralitatea şi heterogenitatea sunt întotdeauna înţelese doar în raport cu anumite criterii. Sociologii francezi contemporani propun, în acest sens, câteva repere de analiză şi înţelegere ale timpului social. Doar ţinând seama de ele, vom putea surprinde diferenţa şi specificul cu care un anumit timp social survine în lume, instituindu-se ca timp dominant.

0.2. Timpul «ociaî. Criterii de dominanţă în capitolul V, «Pour une theorie des temps socâaux» din volumul Temps et ordre social 44, Roger Sue încearcă să ilustreze câteva dintre criteriile de recunoaştere şi evaluare a timpului social dominant. în mod mai explicit, ele au fost reluate de autor un an mai târziu în cadrul unei conferinţe susţinute la

Asociaţia Italiană de Sociologie. Iată-le prezentate sintetic:

Criteriul diferenţelor (calitative) şi al reprezentărilor sociale. Plecându-se de la supoziţia că nu există timp, ci doar timpuri, ajungem a ne întreba ce anume separă o secvenţă temporală de alta, sau un timp social de altul? Altfel spus, ce anume diferenţiază timpul modern de cel antic, străvechi? Liniaritatea, univocitatea, mecanica şi stereotipia sa «monocromă», crede Sue. Prin aceste însemne ale diferenţei ajunge niel Mercure, «L'etude des temporalites sociales», în Cahiers internationaux Sociologie, voi. LXVII 1979: pp. 263-276. Cartea a apărut la P.U.F., Paris, 1994.

timpul modern să devină un timp dominant, sub anumite aspecte, al societăţilor occidentale şi nu numai.

Criteriul fenomenologic. Conform acestuia, timpul care stăpâneşte o comunitate este numai acela care dă sens şi semnificaţie vieţii. în permanenţă acesta livrează eficient mituri, utopii şi noi ideologii conştientului şi inconştientului social. Pentru modernitate un asemenea rol charismatic 1-a jucat uneori timpul muncii. El a ajuns «să dea sens existenţei individuale, să definească proiectul colectiv şi să răspundă la „marea promisiune" a progresului şi bunăstării materiale»43. Astăzi, în schimb, sociologia central-europeană îl pune serios în discuţie, Locul său tinde a fi preluat de loisir sau de timpul cuaternar.

Criteriul ordinii sociale. Un timp este cu adevărat dominant doar atunci când este în măsură a ordona şi structura ierarhic o comunitate sau societate. în acest sens, întreg Evul Mediu s-^a întemeiat organic şi structural pe timpul religios al monoteismului greştin. Modernitatea, la rându-i, a avut de mai multe ori ca reper ultim ordinea impusă de timpul social al muncii. Postmodernitatea, crede Roger Şue, se întemeiază pe o altă ordine şi pe un alt timp dominant.

Criteriul axiologic. Se referă la posibilitatea timpului social de a produce şi întreţine valori esenţiale pentru, o s§ejetate dată. El este sursa moralei, în sensul durkheimişţ al termenului. Astfel, valorile religiei, muncii şi cele ale «individualismului perfect- (Gilles Lipovetsjcy) au definit pe rând timpul dominant medieval, modern şi postmodern.

Acestor criterii, Gilles Pronovost le mai 3<|augă şi altele. De referinţă în acest sens este eseul său Tipologia timpurilqr sociale-6. Aici sociologul francez propune raportul cu istoricitatea ca un prim criteriu al analizei şi diferenţierii timpului social. Altfel spus, putem clasifica timpurile sociale (şi) după modul în care se raportează corpul social la istorie. Este vorba de istoria luată ca întreg, sub o formă generică, dar şi ca de istoria parţială, fragmentară. Există, din acest punct de vedere, un timp social familial şi

45 Roger Sue, «Entre travail et temps libre: Lpnergence dun secteur quaternaire», în Cahi'ers internationaux de Sociologie, voi. 99, 1995, p. 405.

46 Vezi, în acest sens, Gilles Pronovost, Tipologia timpurilor sociale, traducere de Cristina Gavriluţă, în «Hyperion», nr. 4, 1997, pp, 54-55.

unul al educaţiei; unul religios şi altul economic; macrosocial şi cuatenar. Diferenţa dintre aceste ipostaze ale timpului social şi timpul istoric propriu-zis nu este doar una de natură psihologică. Ar fi mult prea simplu. Nu putem spune că un timp sau altul «„pare" să se scurgă mai repede sau mai încet într-un ritm diferit»47. în primul rând se remarcă statutul ontologic diferit al acestor regimuri temporale.

în acest sens există expresii profane şi sacre, dar întotdeauna ciclice, ale timpului social create graţie raportării societăţii la istorie prin mijlocirea miturilor şi arhetipurilor. Păstrând sensul dat de Mircea Eiiade ritului – o transpunere în acte sociale a mitului – putem, să-1 înţelegem pe acesta ca pe ceva ce anulează periodic graniţele dintre trecutul primordial' şi prezent. Timpul sacru este astfel periodic reactualizat, adus în atenţia societăţii ca pe ceva viu, real, autentic.

0 cu totul altă relaţie cu evenimentele lumii întreţine societatea (post)modernă. în cuprinsul ei, istoria este asumată, integrată, «neutralizată» în practici sociale instituţionalizate, în viaţa grupurilor, organizaţiilor şi comunităţilor. Timpul sacru încetează a mai fi asumat în totalitate ca ceva ce structurează modelele exemplare şi arhetipale ale lui homo religiosus creştin.

Un al doilea criteriu de analiză şi interpretare a timpurilor sociale concurente propus de G. Pronovost este cel referitor la structura activităţilor, în orice tip de societate, activităţile sociale şi-au avut importanţa lor. De exemplu, ritualurile de iniţiere, vânătoarea,

pescuitul, lucrul pământului şi-au avut dimensiunea lor sacră şi simbolică în societăţile vechi, tradiţionale. Teza aceasta a fost admirabil argumentată de Eliade în cărţile sale. loate acestea confereau o anumită structură timpului social. Astăzi, locul lor a fost preluat de alte practici sociale, lipsite într-o bună măsură de sacralitatea vremurilor de odinioară. Este vorba, printre altele, de activităţile casnice şi industriale, de loisir şi de acţiunile de benevolat

! Sedlmayr, Epoci şi opere. Studii de istoria şi teoria artei, voi. I, traducere, ion cuvânt înainte şi note de Mircea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti,

35

socigl- Evident, nu toate întreţin acelaşi tip de raport cu timpul social. toisir-ulm, de exemplu, sunt mult mai flexibile, diverse, mobile, într-un fel aparte timpul. în schimb, muncile cotidiene casnice sau industriale – sunt într-o mai mare măsură tributare unui algoritm şi canon clasic, structurând aproape la fel timpul social.

Concluzia ar fi că din această multitudine de activităţi se pot detaşa unele care structurează substanţial formele timpului social. Gilles Pronovost le numeşte «activităţi pilot». Ele au o constanţă, o regularitate şi o încărcătură simbolică cu totul speciale. Modelează esenţial toate ipostazele/reprezentările timpului social. «Timpurile sociale sunt multidimensionale pentru că se ordonează unei generaţii a timpului pe axe multiple şi interdependente; activitatea-pilot formează una dintre aceste, axe»48.

Sociologul francez mai invocă şi un al treilea criteriu de analiză. El numeşte valorile, normele şi semnificaţiile acordate timpului. Acestea ne i par a fi astăzi deosebit de actuale, cu atât mai mult cu cât ne referim la j acele valori, norme şi semnificaţii de natură religioasă. Asupra lor vom I reveni însă într-o altă secţiune a cărţii noastre.

* * *

Sunt acestea doar câteva repere metodologice, des invocate în] sociologia contemporană a timpului, în funcţie de care putem argumenta (sau nu) atotputernicia sau insignifianţa unei feţe temporale. Asumându-le, putem lesne înţelege faptul că în toate spaţiile sociale şi istorico-simbolice a existat un timp dominant, pivot al ritmurilor colective 9. Comunităţile arhaice, aşa-zis primitive, au avut un timp sacru, ciclic, în jurul căruia se organiza totul. Evul Mediu european a impus timpul religios ca timp dominant, sub chipul

monoteismul creştin, i Modernitatea nu a fost deloc străină de timpul muncii, aşa cum (post)modernitatea nu este acum departe de loisir şi de actul social) caritabil al organizaţiilor non-guvernamentale. «Din acest punct dej

Gilles Pronovost, op. cit., p. 55.

49 Gilles Pronovost, «Sociology of Time» în Current Sociology, voi. 37, Londra, Sage Publications, 1989.

36

vedere, istoria poate fi scrisă ca o istorie a evoluţiei timpurilor sociale, iar principalele sale cenzuri şi rupturi pot fi percepute ca o trecere a unui timp social dominant, spre un nou timp social dominant»50.

Teza noastră este aceea că în România postdecembristă nu mai putem percepe «cezurile» şi «rupturile» sociale ca pe o succesiune de timpuri dominante. Lois/r-ul şi timpul cuaternar nu au ajuns să structureze esenţial viaţa socială a unei comunităţi sau societăţi. Astăzi avem de-a face mai curând cu o multiplicitate a timpurilor sociale ce eludează orice dominanţă. în joc ar fi o temporalUaâe fractalică. Ea presupune coexistenţa mai multor temporalităţi, altă dată dominante. Imaginea timpului social românesc ar fi acum cea a unei realităţi mobile, schimbătoare, fracturate. Timpul social românesc este o succesiune şi chiar o simultaneitate de timpuri sociale. Cel ciclic este doar unul dintre ele.

II.3. La început a fost… timpul ciclic

Percepţia socială comună cu privire la timp este marcată esenţial de concepţia iudeo-creştină a acestuia. Preţuim necondiţionat timpul linear şi atribuim cu generozitate deficienţe şi imperfecţiuni altor modele temporale. Modelului ciclic, de exemplu. «Obişnuiţi să gândim timpul drept irepeâabil considerăm ciclicitatea timpului loi ca opusul categoriei noastre de timp, socotim că timpul lor ciclic [al altor tradiţii] e simpla repetiţie, simplă rotire pe un acelaşi cerc: o veşnică reîntoarcere». De fapt, timpul ciclic presupune analogii şi nu simple repetiţii. Modelul său reprezentantiv este spirala şi nu cercul. Aceste analogii spiralate «dau invariantele legii cosmice, care sunt pulsaţiile, în manifestare, ale Unităţii divine». După cum vom vedea, ele nu sunt străine nici timpului creştin.

Parafrazând expresia veterotestamentară, am putea afirma că la începutul timpului a fost … timpul ciclic. Motivul său este absolut

Ibidem. p. 404

Man°lescu,.„Timp şi clipă", în Dilema, anul X, nr. 481, 31 mai – 6 iunie

p. 12

ibidem.

37

universal în istoria socială şi spirituală a umanităţii, fapt care îi îndreptăţeşte pe deplin importanţa acordată. Asupra originii sale nu s-au întrebat numai metafizicienii sau istoricii religiilor, oi şi sociologii,

Astfel, Marcel Mauss şi Henri Hubert în «Etude soummaire de la representation du temps dans la religion et la magie»'3 susţin ideea originii sociale a timpului ciclic, de natură sacră. Argumentul lor esenţial era dezacordul dintre calendarul sacru şi ritmurile cosmice. Una era perioada primăverii din calendar şi aâtu] timpul cosmic, natural al acestui anotimp. Prin urmare, timpul nu-şi are originea în revelaţiile sacre sau în actele divine, susţineau cei doi, ci în chiar alchimia faptului social. Mircea Eliade este cel care a dezavuat această, inteipretare forţată a sociologilor durkhemişti francezi. Nu primăvara ca anotimp contează, nici măsurarea ei calendaristică, ci simbolul renaşterii naturii şi reînnoirii permanente a vieţii pe care primăvara ca anotimp îl făcea cu putinţă. Religiile precreştine fondate pe timpul ciclic erau sensibile la acest fapt simbolic şi nu la aspectul pur naturist, obiectiv, pe care măsurarea calendaristică îl îndreptăţeşte.

întemeiate pe simbol şi timp ciclic, aceste comunităţi preoyeştine aveau o ordine socială remarcabilă, ideea sociologului Roger Sue privind relaţia directă dintre timp şi ordinea socială existentă susţinem că poate fi argumentată avându-se în atenţie şi diverse comunităţi arhaice.

Cea a vechilor azteci, de exemplu, este doar una dintre ele. Cuvântul esenţial al acestei străvechi seminţii era. după Tzvetan Todorov, ordinea socială ritualic-4. Aceasta se întemeia pe o reprezentare calendaristică a timpului cu totul specială. Dacă pentru noi, europeni moderni, yn moment al timpului social se circumscrie – unic şi ireversibil – în cuprinsul a trei

53 Textul a fost publicat iniţial în L'Annee Sociologique. Melanges: d'lristoire des religions, Paris, F. Alean, 1929.

54 «Ei cunoaşteau ordinea zilnica. Completă, luna; complet anul; completă, ziua; completă, noaptea; şi suflul vieţii când şe scurgea;

complet, sângele, când. ajungeau în paturi, pe rogojini, pe tron. Recitau rugăciunile potrivite în deplină ojdjâie; căutau zilele favorabile în deplină ordine, până când vedeau cum stelele faste îşi începeau domnia; atunci observau când avea să înceapă domnia stelelor bune. Atunci totul era bine» (Chilam Balam, apud Tzvetan Todorov, Cucerirea Americii. Problema Celuilalt, traducere de Magda Jeanrenaud, Iaşi, Editura Institutului European, 1994, p. 64).

38

cicluri (an, lună, săptămână), pentru vechii azteci, în schimb, lucrurile stăteau cu totul altfel. Timpul nu era univoc şi linear. Dimpotrivă, el era reprezentat ciclic cu ajutorul anului religios (260 de zile) şi a celui astronomic (365 de zile). împreună, anii formau «secole» – asemănătoare celor europene – dar mult mai reduse decât acestea.

Relevant şi în acelaşi timp straniu pentru noi este faptul că aceleaşi evenimente sociale sau politice puteau ocupa poziţii identice în secvenţe temporale diferite. La limită, ele se identificau. Invazia spaniolă dintr-un ciclu, de exemplu, s-a suprapus peste cea toltecă din alt ciclu. Reprezentările lor temporale seamănă atât de mult încât, la limită, ele frizează indistincta completă. Nimic (aparent) nu le mai poate deosebi, deşi le despart secole.

Faptul ciudat al acestui tip de temporalitate este următorul: timpul, repetându-se, făcea cu putinţă ca întreaga cunoaştere a trecutului să permită anticiparea viitorului! Totul este ca evemmentul să fie plasat în aceleaşi coordonate temporale. Se ezita între ± 20 de ani, neştiindu-se exact în care ciclu a avut loc. S-a notat, de pildă, invazia toltecă şi astfel – într-un chip anume – s-a putut intui pe cea spaniolă. Exemplul invocat în acest sens de Todorov este frapant. Monctezuma a cerut o pictogramă cu referinţe la strategia debarcării spaniole. A solicitat apoi bătrânilor înţelepţi să-şi amintească dacă strămoşii au lăsat vreun desen sau o anume descrie (încifrată) a ceea ce urma să se întâmple o dată cu invazia europenilor. Un singur bătrân a reţinut şi a arătat regelui un desen similar cu pictogramă debarcării. Tzvetan Todorov nu pune însă mare preţ pe această ciudată relatare, considerând-o un simplu fapt de proiecţie retrospectivă… Ea rămâne însă semnificativă nu doar în măsura în care dezvăluie o cu totul altă reprezentare a timpului decât cea veche, creştină, sau decât cea modernă, occidentală.

Faptul că o temeinică cunoaştere a a trecutului face cu putinţă o anticipare a viitorului este unul de ordin fractalic. El presupune multiplici-ea u-or momente şi cicluri temporale. Combinaţiile lor dau naştere lverselor scenarii sociale. Unele rămân pentru totdeauna virtuale, altele, «npotrivă, au şansa reluării istorice. Repetivitatea sau „eterna reîntoarce a ceea ce a mai fost deja ajută mult „ghicirea" a ceea ce urmează să

39

fie. Unele dintre aceste scenarii istorice azteco-spaniole intuite cu mult înaintea consumării lor propriu-zise confirmă valabilitatea şi importanţa metodei fractalice în analiza timpului social.

* * *

Dincolo de reprezentarea socială a timpului în spaţiul sud american, definitorie pentru marca ciclică a timpului şi a «eternei reîntoarceri» rămân societatea şi mentalitatea hindusă. Aici există un ait joc al timpului. în infinitatea spaţiului, eonii – înţeleşi fiecare ca un întreg al timpului – pot fi conteinporani. Faptul acesta cu greu ar putea fi integrat «în gândirea sociologică şi psihologică a Occidentului». El se întemeiază pe existenţa a patru yuga sau vârste cosmice care îşi iau fiecare numele de la cels patru aruncări ale jocului de zaruri indian: Krita, Tretă, Dvăpara şi Kali.

Krita Yuga. Provine de la participiu trecut al verbului kri, a face. înseamnă «făcut, desăvârşit, perfect». Este aruncarea de zar perfectă, cea cu miza maximă. Acest timp (social) desăvârşit este reprezentat prin cifra patru. «Orice lucru complet şi suficient sieşi este conceput ca posedând toate cele patru „sferturi" (păda)»'. Krita-Yuga este Yuga cu patru sferturi. Totul, de la primul zeu până la faptul social ultim, stă sub semnul aşezării desăvârşite a vieţii. Aceasta din urmă este simbolul dharmei, a ordinii cosmice existente a priori, la începutul timpului.

Tretă Yuga. O dată cu scurgerea timpului cosmic şi social, ordinea desăvârşită se diminuează, intră în disoluţie. Negativitatea timpului câştigă teren, proliferând continuu. Tretă, înrudită cu latinescul tres, grecescul treis, englezescul three, numeşte triada, vârsta celor trei sferturi. Acum, corpul social se află doar trei sferturi sub semnul ordinii totale. Normele şi legile sociale ale castelor nu mai sunt de la sine înţelese, ci trebuiesc predate şi învăţate.

Dvăpara Yuga. Derivă din dvi, dvă, dvau şi înseamnă doi. Este

înrudit cu latinescul duo, cu francezul deux, cu englezescul deuce, cu grecescul duo şi cu termenul slav dva. Este timpul echilibrului provocator

M Heinrich Zimmer, Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană, traducere de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 16. i6Ibidem, p. 17.

40

şi periculos, al perfecţiunii şi imperfecţiunii, al luminii şi întunericului. Acum doar două părţi din corpul sociai al dharmei mai sunt vii şi eficiente. «Statutul ideal, semidivin, al societăţii este distrus». Ordinea spirituală şi socială încetează a mai fi un fapt sacra revelat ab origine. Dvăpara Yuga este anticamera timpului întunecat a celei dm urmă vârste.

Kali Yuga. Kal-aha s-ar putea traduce prin «luptă, ceartă, discordie, război, bătălie». Un personaj din Vishnu Purăna descrie perfect acest timp întunecat şi decrepit: «Când societatea ajunge în stadiul în care proprietatea conferă rang, când bogăţia devine singurul izvor de virtute, pasiunea singura chezăşie de unire între soţ şi soţie, când minciuna este izvorul succesului în viaţă, sexualitatea singurul mijloc de desfătare, când gătelile exterioare sunt confundate cu religia lăuntrică…»58, atunci ne putem simţi în lumea de astăzi, modernă sau postmodernă, contemporană cu timpul social ultim, decăzut şi întunecat.

Imediat după parcurgerea întregului ciclu survenea o extincţie a timpului şi societăţii, urmată de o nouă Creaţie, adică «o repetare a actului cosmogonic». Faptul era evident în întreg spectrul de realităţi sociale. Astfel, expulzarea demonilor, licenţa sexuală, consacrarea noii recolte, stingerea şi aprinderea focurilor, alungarea ritualică a «ţapului ispăşitor» (R. Girard) sunt ceremonii sociale ce traduc disoluţia deplină a timpului. Pe plan social, haosul precosmogonic lua chipul unei ierarhii şi ordini spulberate: servul devenea stăpân, prostituata regină, iar ultimul cerşetor era venerat asemeni unui rege. Această variantă a lumii pe dos simboliza haosul primordial, prolog al noi ordini cosmice şi sociale.

In concluzie, societăţile premoderne se regenerau periodic prin anularea timpului. «Colective sau individuale, periodice sau sporadice, riturile de regenerare conţin întotdeauna în structura şi semnificaţia lor un element de regenerare prin repetarea unui act arhetipal, în

majoritatea cazurilor a actului cosmogonic»60. Eliade subsumează toate acestea unei

Ibidem, p. 18. Ibidem, p. 19

Mircea Eliade, «Mitul eternei reîntoarceri», în Eseuri, traducere de Măria şi

„zar Ivănescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1991. p. 46. Ibidem, p. 69.

41

voinţe sociale de devalorizare a timpului. Dacă nu i se acorda valoare, timpul nu există. Deşi ne invadează sub masca păcatului, suferinţei şi a marilor încercări, timpul poate fi (totuşi) abolit ritualic. Omul tradiţional îi refuză constant atotputernicia şi ireversibilitatea. Ele există doar pentru cei care cred în ele.

II.4. Alte reprezentări ale ciclicităţii temporale

O dată cu izbucnirea surprinzătoare – pentru unii – şi eficientă al creştinismului în spaţiul cultural şi social european, timpul ciclic va trece! în umbră şi va constitui subiectul unui joc secund al istoriei. Pe primul plan se va impune timpul liniar şi ireversibil Jean-Michel Besnier I comentează această esenţială mutaţie în termenii trecerii de la tempus la chronos. Substituirea iui (a lui tempus – n.n.) cu chronos, timpul măsura! j linear şi uniform este im demers «care duce la progresarea obiectivităţii j (s.n. – N.G.). Chronos este identic pentru toţi, tempus este variabil pentru! fiecare; chronos este obiectiv, tempus este subiectiv»61. Fiind consubstanţial condiţiei umane, el nu poate, dispărea. Dimpotrivă, din conul său de umbră, timpul ciclic îşi va face simţită prezenţa, deseori disimulată sub chipul unor realităţi sociale creştine sau moderne. Iată doar câteva dintre acestea.

II.4.1. Timpul ciclic al «Genezei» veterotestarnentare

Aserţiunea, suficient de provocatoare, este bine' argumentată de Pierre Chaunu62 Toate semnele naturii şi universului, pledează pentru primordialitatea şi universalitatea timpului ciclic. în Geneza I, 14, Iahve declamă: «să fie stele pe tot cuprinsul cerului pentru a separa ziua de

61 Jean-Michel Besnier (coord.), Conceptele umanităţii. O istorie a ideilor ştiinţifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice, traducere de Dora Mezdrea, Editura Lider, Bucureşti, p. 31.

62 Cî. Pierre Chaunu, Istorie şi decadenţă, traducere de Corina Mărgineanu, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 1995.

noapte; acestea să fie semne care să marcheze epocile, zilele şi anii». Semnele stelare din cartea sfântă a creştinismului ar fi reperele ancestrale ale temporalităţii ciclice. Deci. inclusiv iudeo-creştinismul ar conţine, după P. Chaunu, argumente în favoarea perenităţii timpului ciclic. Acesta, asemenea unei «roţi», se înscrie, prin îndepărtarea/revenirea sa, într-un joc al «eternei reîntoarceri».

77.4.2. Timpul ciclic – o erezie a Sfinţilor Părinţi? Despre ciclicitatea timpului liturgic

Deşi timpxâl sacru precreştin a fost aspru stigmatizat de învăţaţii creştini ai primelor secole, totuşi au fost şi Părinţi ai Bisericii care l-au acceptat şi i-au savurat prezenţa! Dintre aceştia, Eliade numeşte pe un Clement din Alexandria şi Minucius Felix, pe Amobius şi Theodoret. Aceştia au încercat să depăşească şi să împace contradicţiile dintre timpul ciclic şi cel linear, univoc, specific creştinismului. «Conflictul dintre aceste două concepţii fundamentale ale Timpului şi Istoriei s-au prelungit până în secolul al XVII-lea». Ele au fost admirabil analizate şi de Pitirim Soiokin în Social and Cultural Dynamics (voi. II, New York, 1937). Referiâidu-se la evul de mijloc, Sorokin îl înţelege ca fiind dominat de o «concepţie eshatologică» specifică creaţiei şi sfârşitului; de o teorie a «ondulaţiei ciclice», una care pune în joc repetarea ritualică şi socială a evenimentelor. în primul rând a evenimentelor liturgice. Timpul liturgic, susţine Anca Manolescu, ar fi o formă de prezenţă a timpului ciclic în plin creştinism. «Zilele şi anii acestui timp sunt ritmate, mereu, de aceleaşi rugăciuni, de aceleaşi celebrări, de aceleaşi teme. Sigur că există posibilitatea (şi tentaţia) de a interpreta reiterările liturgice în cheia timpului aniar al istoriei: sărbătorile pot fi înţelese – şi sunt practicate câteodată – frept simple comemorări ale unor evenimente din istoria sfântă».

Or, o asemenea înţelegere este forţată şi, în cele din urmă, simplificatoare. Ea reduce o sărbătoare doar la simpla reamintire peste

HMircea Eliade, op. cit., p. 107. Anca Manolescu. an. cit. p. 20.

timp a unui eveniment din istoria sacră şi la analiza actualităţii lui morale, sociale sau chiar politice. «E un mod de a subsuma tipul de timp liturgic tipului de timp liniar, istoric, un mod de a-1 reduce pe primul la o variantă

— derivată, secundă – a celui din urmă». De fapt, arată ch perfectai îndreptăţire Anca Manolescu, acel Mo tempore al unui eveniment sacrul nu este doar reamintit, comemorat, ci şi actualizat. Timpul liniar scurşi între producerea actului paradigmatic şi momentul actual este suspendat. I Prezentul temporal este transfigurat de un acelaşi prezent supmtemporal al ceva «care înglobează şi depăşeşte timpul istoriei»66. De eternitatea I divină, cu alte cuvinte. Ea survine repetat în istorie, mereu în aceleaşi momente ale temporalităţii liniare, devenind un reper esenţial al spiralităţii I ciclice. Numele popular al acestui reper este cel de sărbătoare. Cea al Sfântului loan este doar una cu o semnificaţie specială referitoare laj supravieţuirile creştine ale ciclicxtăţii temporale.

11.4.3. Sfântul loan – un Ianus creştin?

Ianus Bifrons (Zeul cu două feţe) era cel care deschidea şi închidea I un ciclu al timpului. Faptul devenea posibil prin intermediul a două porţi solstiţiale, simbolizate de cele două chei aflate în mâinile zeului păgân.

Cele două jumătăţi (ascendentă/descendentă) ale ciclului zodiacal îşi au originea în solstiţiul de vară şi în cel de iarnă. Ele sunt momente dej început şi de sfârşit ale ciclului zodiacal, momente în care soarele se află j în punctele limită ale traseului său anual. Nu întâmplător la Roma, Collegium Fabrorum îl celebra pe zeul Ianus la cele două solstiţii. Mai] mult, zeul a dat numele său chiar lunii ianuarie (Januarius).

O dată cu creştinismul, Ianus va fi înlocuit cu Sfântul loan. Exista, i conform fiecărui solstiţiu, un Sfânt loan de vară şi unul de iarnă. Ultimul este plasat în calendarul creştin în preajma Crăciunului (6 ianuarie). Uni vitraliu din secolul XIII, din Biserica Saint-Remi din Reims, arată Rene]

1 Jbidem. ’ Ibidem.

Guenon07, îi prezintă pe cei doi sfinţi creştini sub chipul unui singur personaj cu două flori ale soarelui plasate în sens opus deasupra capului. Ele corespund exact celor două solstiţii şi chipuri ale lui lanus. în discursul ulterior al creştinismului, simbolul se regăseşte în mentalul popular sub forma expresiei «Ioan care plânge şi Ioan care râde». Interpretarea lui Guenon merge şi mai departe. Autorul francez regăseşte în Collcgium Fabrorum şi o reprezentare masonică (ciclică) a

timpului. Este vorba de figura a două tangente paralele la un cerc. Punctele de întâlnire dintre drepte şi cerc ar simboliza solstiţiile, iar cercul ciclul anual.

11.4.4. Fatum-ul şi incestul – fragmente ale beatitudinii ancestrale

Scriind o monografie a unui sat occitan (Montaillou) între 1294 şi 1324, Emmanuel Le Roy Ladurie îşi dezvăluie şi deosebita sa sensibilitate pentru reprezentările tradiţionale ale timpului din cuprinsul celebrei comunităţi. Existau aici, într-un nedisimulat amestec, trei straturi temporale: unul antic, precreştin, altul chatar şi, cel mai nou, creştin.

Timpul ciclic precreştin era prezent sub semnul decăzut al unui ineluctabil destin (fatum-ul). Prezenţa lui se putea desluşi (şi) în cuprinsul unor expresii de forma: «Malheur au bonheur qui arrive â quelqu'un, c'est promis d'avance» (Nefericirea sau fericirea oamenilor sunt făgăduite dinainte). Spunem că este în joc o reprezentare frivolă a «atemporalităţii»

timpului precreştin deoarece ea invocă în mentalul popular, necultivat, imaginea unor «vremuri bune» şi a unui trecut imemorial «când fraţii se culcau cu surorile lor»68. Avantajele acestui incest primordial (invocate de

11X1 preot creştin dezmăţat) erau fireasca satisfacere a poftelor trupeşti în amilie, cât şi păstrarea averii în cadrul acesteia. Doar conflictele dintre raţi pentru posesiunea celei mai frumoase surori au pus capăt beatificului acest. Timpul ciclic a ajuns a fi folclorizat şi transpus într-un orizont

t-f. Rene Guenon, Simboluri ale ştiinţei sacre, traducere de Marcel Tolcea şi 'Onna Şerbănescu, Bucureşti, Ed. Humamtas, 1997, pp. 227-249. trad mmaauel L6 R°Y Ladurie, Montaillou, sat occitan de la 1294 la 1324, Cere' Prefaţă şi note de Măria Cârpov, Bucureşti, Ed, Meridiane, voi. II, p. 142.

45

atemporal. în cuprinsul lui, strămoşul mort devine «un mort foarte vechi»6. Comunităţile tradiţionale franceze trăiau astfel într-un timp rupt de istorie, «Nu există un alt secol decât al nostru», obişnuia să spună Raymond de l'Aire, un ţăran din Tignac.

11.4.5. Roata – simbol romanesc al timpului ciclic într-unui dintre textele sale'0. Daniel Barbu regăsea şi el, în timpul contorsionat

de temeri şi nelinişti al secolului XVIII românesc, motivul clasic, precreştin, al «eternei reîntoarceri». In Pilde filosoflceşti (Târgo-vişte, 1713), de exemplu. Constantin Canâacuzino prezintă timpul de ciiză sub forma unor expresii de genul: «nu-s stătătoare nici unele». Mai mult, timpul era reprezentat ca «o roată pornită care şi cu sila ne duce în toate zilele la moarte». Reprezentarea apare imortalizată inclusiv pe pereţii bisericilor. Astfel, pe faţada de vest a bisericii schitului Păpuşa era repre-1 zentată imaginea unui tânăr rostogolit de o roată, alături de inscripţiile:! «voi să împărătesc»; «împărat»; «am împărăţit şi ra-am întors tocmai de j unde am venit» (Virgil Brătulescu, în «B.C.M.I.», XXXVI/76, 1933, p. 91 şi Măria Golescu, Roata lumii, în «RIR», IV, 1934, p. 297).

11.4.6. Supravieţuiri moderne ale «eternei reîntoarceri»

Poate că este, într-adevăr, o caracteristică a societăţii moderne faptul I că avem de-a face cu un adevărat histrionism al reprezentărilor temporale, i Structura lor este, din punctul nostru de vedere, una de tip fractalic. Pe componenta clasică, creştină, a timpului social liniar se întrevăd motive | mai vechi ale timpului ciclic, bazate pe o permanentă repetitivitate. j Prezenţa lor este salutară, consideră David Harvey, atenuând semnificativ impactul social al utopiilor istoriciste şi marxiste bazate pe «mitul i progresului infinit». «Mişcările ciclice şi repetitive (orice de la micul j dejun zilnic şi mersul la muncă până la ritualurile sezoniere precum \

69Ibidem, p. 143. Referinţa este la Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească J

a secolului al XVIII-lea, Bucureşti, Ed. Antet, 1996.

festivalurile, zilele de naştere, vacanţete, deschiderea sezonului de baseball sau cricket) oferă un sentiment de securitate într-o lume în care ritmul general al progresului pare să fie direcţionat către firmamentul necunoscutului»71. Tocmai de aceea, noile reprezentări sociale ale «eternei reîntoarceri», cum o numea absolut îndreptăţit Eâiade, trebuiesc mereu evidenţiate. Ele iau şi chipul «valurilor lungi», dar şi pe cel al «ciclurilor KondratiefF». menţionate de D. Harvey în cartea amintită. Funcţionează la nivelul mentalului social ca o replică la utopia progresului infinit, dar ilustrează şi «calitatea înăscuta a omului de a se contrazice».

O altă reprezentare socială actuală a timpului ciclic este cea de

tip astrologie. Ea perpetuează, continuă gândirea străveche despre o ordine speciaiă a timpului, marcată de mersul astrelor şi cuantificată în horoscoape. Astrologia, «na dintre veritabilele discipline spirituale ale timpului premodern, a supravieţuit în (post)modemitate în forme absolut comerciale şi vulgare. Ele supravieţuiesc chiar şi la nivelul prim al puterii politice. «Aşa cum am aflat deja. astrologii îşi vindeau previziunile chiar şi pe coridoarele Casei Albe în perioada administraţiei Reagan». Fenomenul este, evident, prezent şi în spaţiul românesc postdecembrist. Nu intenţionăm însă să ne oprim acum în mod special asupra lui. L-am

David Harvey, Condiţia postmoderniâăţii. O cercetare asupra originilor schimbării culturale, traducere de Cristina Gyurcsik şi Irina Matei, Editura Amarcord, Timişoara, 2002, p. 206. Titlul original al cărţii este The Condition of Postmodemity: An Enquiry into the Originii of Cultural Change, şi a apărut la Blackwell Publishersân

72…

loidem.

Pentru detalii, a se vedea excelenta analiză pe care Ioan Petru Culianu o face nadei spirituale renasc2ntiste –.magie, astrologie, alchimie – în Eros şi Magie în

— enaştere. 1484. De preferinţă, a se consulta ultima ediţie de la Editura Nemira care cuprinde la Anexă şi un text inedit: „Vrăjitoria la anarhie". Am comentat interpretarea ipolului lui Eliade în \olumul Culianu, jocurile mintii şi lumile multidimensionale, ed-%tpp. 139-150.

soc' lam exPus Punctll de vedere asupra fenomenului în volumul Imaginarul NarT-" tranzitiei r°wâne: ti. Simboluri, faatasme, reprezentări, Editura Dacia. Cluj 196-°kis 2°01' Este Vorba de ^icolul, JE'lipsa, astrologia şi sfârşitul lumii", pp,

47

amintit doar ca pe o simplă ilustrare a supravieţuirii unei noi forme dej timp ciclic în plină (post)modernitate.

Ideea actualităţii în travesti a ciclicităţii temporale este dezvoltată,! printre alţii, de Pitirim Sorokin în Social and Cultural Dynamics, voi. II, I New York, 1937. O dată cu triumful creştinismului şi al modernităţii j vest-europene, timpul ciclic nu a dispărut definitiv. El s-a ocultat, urinând] apoi a izbucni în plină modernitate, uneori sub cele mai neaşteptate forme Astfel, economia politică prin «ciclurile sale economice» reînvie timpu ciclic. La fel şi filosofia modernă a lui

Nietzsche şi Eliade insistă în mc special pe motivul «eternei reîntoarceri». In istorie, Oswald Spengler şi Toynbee, prin a lor «peridiocitate», readuc în atenţia mentalului moderni european clasica eternitate a timpului ciclic. Teoriile moderne asupra! morţii universului, arată Sorokin, nu exclud deloc ipoteza (re)creării unuij alt univers, aducând astfel la zi «speculaţiile greco-orientale şi ale cicluluil Yuga din gândirea indiană»75.

In concluzie, toate acestea ne îndreptăţesc să credem nu numai înj stăpânirea istoric limitată a timpului ciclic, dar şi în permanenta sal vieţuire. El este chipul ascuns al zeului Ianus în vremurile noastre. /anui! Brifrons nostris temporibus. Analiza lui ne oferă o mai bună înţelegere al originilor istorice ale timpului liniar, modern. Conform teoriilor mai] multor specialişti, aceste prime repere generative ale temporaliâăţiil moderne s-ar afla în plin Ev Mediu.

75

Mircea Eliade, op. cit., p. 108.

Capitolul III

TIMPUL SOCIAL MODERN. ORIGINI ISTORICE ŞI CERCETĂRI SOCIOLOGICE

III.l. Exemplum – origine a timpului social modern

,76

Pentru evul de mijloc, exemplum-ul ° se traducea prin «pildă», sau «povestire» a unor fapte testamentare şi presupunea o adaptare a lor la timpul prezent. Se apropia astfel trecutul de prezentul propriu-zis al naratorului şi auditoriului. Acesta din urmă devenea martor ocular a ceea ce s-a întâmplat odată. Accentul naraţiunii era pus pe memini (a şti), pe novi (a afla) şi pe vidi (a vedea). Cine erau subiecţii ce întreţineau un asemenea timp? In primul rând, arată Jacques le Goff, erau ordinele de călugări cerşetători, adevăraţi maeştri ai oratoriei. Scopul discursului lor era tocmai (re)semnificarea timpului social prezent cu sensuri ale cărţilor testamentare şi orientarea acestuia spre timpul eshatologic, ultim şi definitiv.

Invocându-se în permanenţă timpul exemplum s-a ajuns la un rezultat cu totul surprinzător. Mai întâi, timpul a trecut din cuprinsul sacru al naraţiunii în cel profan, al mentalului social. Timpul exemplum va deveni acum una dintre reprezentările specifice ale timpului social. El va prelua străvechea funcţie a mitologiei, aceea de a nara faptele

creatoare Şi semnificative şi, în acest sens, va fi regăsit târziu, în plină modernitate,

1 impui ca exemplum se diferenţiază de timpul auctonal şi de timpul rationes. (Jac1 dmtre acestea trimite la «multiplicitatea de timpuri din citatele biblice» Bucur V ^' ^rna-'narumedieval, traducere şi note de Mariana Rădulescu, netem Meridiane, 1991, p. 148). în esenţa lui, auctoritas reprezintă «prezentul timpuf01^ ^ adevărurilor eterne» yibidem, p. 149). Timpul rationes este, pe scurt, Pertnan _Varun-or testamentare şi al argumentelor ce-1 însoţeau pe acesta în

49

sub forma predicilor, a subiectelor literare şi a unor scenarii cinematol grafice. Loisir-xâ modern este o încercare, deseori inconştientă, de a regăsi timpul exemplum din vremurile premoderne. Am avea de-a face cu o noul tremă aplicată timpului sacru dominant din Europa medievală. Noul fracturare a ordinii sociale de atunci anunţă de fapt histrionismul tirnpul«social contemporan.

III.2. Timpul economic medieval

Acesta este, la rându-i, o altă origine a timpului social modern, dată cu expansiunea economică din secolul XII occidental, timpul socia creştin va cunoaşte o esenţială şi ireversebilă «spărtură ontologică». timpul sacru al creştinismului se interpun acum practicile negustorului şi cele ale cămătarului, până atunci îndelung stigmatizate. Ele vor sfârşi priri a întemeia un timp Kairotic77 (Ilie Bădescu), cunoscut în istoria sociali drept timpul economic medieval. Acest kairos medieval anunţă sfârşind dominanţei timpului religios central-european. Această tremă practicat! de timpul economic medieval în cuprinsul celui dominant creştin reprezintă o esenţială fracturare a acestuia din urmă. Poate că secolul Xtt medieval este. de fapt, începutul istoric al fractalizării timpului social. De atunci, fractalul numit îimp social s-a dezvoltat continuu, devenind astăzi un adevărat complex fractalic.

Apariţia timpului economic medieval se combină în secolul XIII ca o accentuată criză de autoritate a Bisericii Catolice: «contestarea eretică, relativa autonomizare a puterii civile, îndepărtarea mereu mai pronunţată a celei mai mari părţi din societate, înclinată acum spre contemptm

77 Vezi, în acest sens, lucrarea de referinţă a lui Ilie Bădescu, Timp şi cultură. Tm teme de antropologie, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi

Enciclopedică, 1988. în prima p & ®. a ei (pp. 13-149). timpul Kairotic este definit în opoziţie cu cel al risipirii şi curge*11 nesemnificative. Opus lui Cronos, Kairos numeşte împlinirea, construcţia, edificai** pozitivă a ceva anume în cuprinsul societăţii. Timpul Kairotic este timpul faptei" exemplare. Cel economic medieval este doar unul dintre ele.

50

rnundi, duc la slăbirea dominaţiei sale în societate». Stăpână până în secolul XIII pe calendar şi clopote. Biserica Catolică se vede acum nevoită «să facă faţă unui timp neutru din punct de vedere religios, legat de mersul afacerilor, de munca (s.n.) comunităţilor urbane laice, timpul negustorilor şi al clopotelor din turnurile de apărare, pentru ca în secolul al XlV-îea să apară un timp divizibil în părţi egale şi măsurat cu instrumentele ce scăpau de sub controlul ei: orologiile»79. Pierderea de sub control a acestui timp social va fi compensată, pentru Biserica Catolică, de dobândirea unei autorităţi şi mai puternice asupra timpului

HA

din Purgatoriu'.

ÎII.3. Orologiile şi naşterea timpului instituţionalizat în Consecinţele modernităţii, carte de eseuri publicată în 1990 la Leland Standford Junior University, Anthony Giddens pune şi el în discuţie reprezentările moderne ale timpului social. Pentru a le marca însă mai bine diferenţele, sociologul american începe prin a oferi o sinteză a

Jacques le Goff, op. cit., p. 141. Ibidem.

Jacques le Goff consacră timpului din Purgatoriu două cărţi devenite clasice: Naşterea Purgatoriului, traducere, prefaţă şi note de Măria Carpov, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, voi. i-H; respectiv Imaginarul medieval, ed. cit. (Am făcut referinţă la variantele româneşti ale textelor pe care le-am consultat).

Intre secolele IE-XII, timpul Purgatoriului era imul care mijlocea între Moarte şi

Înviere, între judecata personală şi Marea Judecată de Apoi. Acest timp era variabil, liient de la suflet la suflet, depinzând de păcatele personale şi de sufragiile celor ramaşi în viaţă. Intrarea în timpul Purgatoriului nu era obligatorie. Ea putea fi evitată, unctul găsindu-şi calea directă spre Iad sau spre Rai. Totuşi, făpturile aparent estmate damnării veşnice au în Purgatoriu şansa purificării. Ele vor

străbate pul acestuia ca expresie a căinţei lor sincere din ultimul moment al vieţii.

ncepând cu secolul al XJH-lea, timpul penitenţiai al Purgatoriului va deveni unul

Şi simplu penal. Nemaiexistând merit după moarte, nu mai poate fi vorba acum de

n-’ „entru dobândirea vieţii veşnice si «pentru ispăşirea păcatelor există numai

Vî* (Jacques le Goff, Imaginarul medieval p. 132).

T t_ – Antnony Giddens, Consecinţele modernităţii, traducere de Sandra Beru, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

51

vechilor reprezentări temporale. Ele se orchestrează, de regulă, în jurul a două motive principale: calendarul şi orologiul.

Asemenea scrisului, calendarul a marcat definitiv viaţa socială a comunităţilor vechi, agrare. A citi şi reprezenta timpul înscris în calendar înseamnă, printre altele, a-1 spaţializa. Teza lui Giddens este aceea că, de cele mai multe ori, timpul era asociat cu locul. «Nimeni nu putea citi timpul zilei tară o referinţă la alţi marcatori socio-spaţiali: „când” era aproape în mod universal legat fie de „unde” sau era identificat cu fenomene naturale regulate»82. Iar pentru spaţiul românesc, am adăuga noi, timpul social era marcat de fenomene şi momente sacre la fel de regulate: Anul Nou, Pastele, Sânzienele, Crăciunul etc. In joc era un spaţiu-plin, legat de loc şi cu profunde semnificaţii religioase.

Modernitatea ar începe, printre altele, cu separarea timpului de spaţiu şi cu transformarea acestuia din urmă într-un spapu-gcA. Or, această separaţie a fost puternic stimulată de inventarea şi ampla mediatizare a ceasului mecanic. Mai exact, ceasul sau orologiul ajunge să exprime «dimensiunea uniformă a timpului „gol”, cuantificat într-un mod care să permită desemnarea precisă a „zonelor” unei zile (spre exemplu, „ziua de muncă”)». In societatea medievală, artizanii acestei radicale transformări a reprezentărilor şi formelor de măsurare a tipului au fost – în termenii noştri, moderni – comercianţii şi patronii. Eu au creat o nouă structură temporală «simbolizată prin orologiile şi clopotele care chemau muncitorii la muncă şi comercianţii în piaţă, ruptă de ritmurile „naturale” ale vieţii agrare şi ruptă de orice semnificaţie religioasă».

în modernitate, noul timp ajunge să organizeze o întreagă societate. Un aspect al acestei ordonări, amintit de Giddens în cartea sa, este j «standardizarea calendarelor în întreaga lume». De fapt, coexistă şi acum mai mulţi «Ani Noi», dar – în virtutea sistemului unic de datare – există o universalitate de intenţii şi scopuri legate de reprezentările sociale ale începutului de an.

82 Ibidem, p. 32.

83 Ibidem.

DavidHarvey, Condiţiapostmodernităţii… ed. cit., p. 253. ’ Ibidem.

52

M3Wftja «nil «f- Ş1/gba ^nija mom’ent tiMW & lAtŞli1 & Be$ & Ha: socială din Sn. b%¥ Interul igfeffiP^a-’Aifrife iî Xill-leâ a ma-ur calendar în viaoare şi în zilele noastre Motivaţia dar consecinţele0 ^8B? Wi?

îce*6 Pe-M MM

JOI

eco

m Si social a secolelor tfWB ftSWBţ-iTOŞfsflŞiil social* îh cuprinsul acestui’Mimff-I’^tel-itiete-

y lrei ierarhi (Iaşi); iar’ 5MTi tehnice, o parte important <i va mai fi trăită, asumată şi 1 privită pe cadranul oioâogiului princia’r. ’foMă ii’IHM1?^ Biserica «ritria timpu! prin suliETOl ci-ofeioiP toacă şi cântarea din stranâ, trezind anfloma i il-temul iiyj reîigioasociale şi nţic rVăScJ?

„, uliJOil ral.

după

1 XVII situaţia se ural. va aparţine Ixoi cizând timpul-

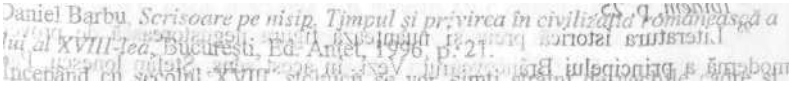
Joul nalizat ’. Exorciza raţionalizare şi c ireversibilii într-im timp al Statului şi fuoc individuiui. «Aigi. – trio. modernă, iar ecv v«/ j. vizuală oe măsurare a ttopuhu»89;.

Noul tin*p va produce

.• himba ese’iţi ului şi va dşymif. mfyimp te, natural, n-uliiţinţj va j j i ooraiităţii. i Aceasta. se

—.; aa sustras echii politice., Astâ’el. statui încetează. – jnai „fi.«expresia tempcr-M 5iâfe@şoşiri lizată într-un monarh a unei realităţi ecieziologice locale»90. Condiţia

Rudolf Rezsohazy, Temps social et development. Le role des facfţţirs ”’ ’-cultureh dans la croissante. Bruxelles, La Reoaissance du li.|§/99^f!:e



social, „”’ "• • ” ’…—…—.

nobilului nu va mai fi evaluată după vechimea familiei şi întinderea domeniilor, ci după funcţiile îndeplinite la curte şi în administraţie. Aceste transformări devin foarte evidente abia după reformele lui Constantin Mavroeordât, în dezavuarea timpului natural, tradiţional, un aport deosebit 1-a avut şi prezenţa burghezului alături de noua putere a capitalului. Opulenţa noului întreprinzător va trezi teamă şi suspiciune pentru că «nu mai era rodul pământului, darul timpului natural»91. A fi bogat, a investi şi a face comerţ cu timpul era încă în secolul XIII occidental considerat (în Tabula Exemplorum) un păcat tipic cămătăresc. Ori, constată D. Barbu, această mentalitate se va schimba considerabil în spaţiul românesc, dar cu mult mai târziu. Faptul economic va ti privit aici, în secolul XVIII, drept «o virtute politică şi un privilegiu al principilor» 2. Unul dintre ei se pare că a fost însuşi Constantin Brâncoveanu

93

* *

Cu toate acestea, noul timp economic nu va reuşi să pună în umbră definitiv timpul natural şi nici pe cel sacru. întâlneşti, după părerea noastră, în istoria societăţilor umane o prevalentă sau alta a unui anume timp social. Când o ipostază socială a acestuia se impune, celelalte nu sunt dezavuate, anulate definitiv. Dimpotrivă, ele sunt trecute sub tăcere pentru ca mai devreme sau mai târziu să izbucnească, uneori cu totul şi cu totul neaşteptat. Revenirea lor în actualitate pune sub semnul incertitudinii vechea reprezentare conform căreia am avea întotdeuna de-a face cu un timp social dominant. Astăzi există un timp fractalic, cu mai multe

91 Ibidem, p. 24.

92 Ibidern, p. 25.

93 Literatura istorică preia şi nuanţează figura negustorească de provenienţă modernă a principelui Brâncoveanu. Vezi, în acest sens, Ştefan lonescu, Panait I. Panait, Constantin Vodă Brâncoveanu. Viaţa. Domnia. Epoca, Bucureşti, 1969, p. 218; scrisoarea lui

Constantin Cantacuzino către David Corbea din 24 iunie 1703, în Al. A. Sturza, Constantin Brâncoveanu, principe de Valachie 1688-1714. Son regneeu son epoque, Paris, 1915, p. 112; Constantin Giurescu, Nicolae Dobrescu, Documente' şi registre privitoare la Constantin Brâncoveanu, Bucureşti, 1907, pp, 177-179.

54

ipostaze şi reprezentări sociale prezente simultan sau derulate într-un ritm suficient de alert pentru a dejuca prejudecata dominanţei.

Revenind la reprezentările sociale vechi româneşti ale timpului, observăm in perioada secolelor XVII-XVIII o simultaneitate şi o convieţuire – deseori tensionată – a timpurilor sociale. Ideea convieţuirii timpului social sacru alături de cel nou. economic şi instituţional este argumentată şi din punct de vedere istoric. Biserica Ortodoxă Română era suficient de atentă şi deseori iritată de histrionismul situării româneşti imperfecte sub semnul timpului sacru9". Faptul era pus pe seama absenţei unei articulări fireşti şi organice a noului timp instituţional şi profesional la realităţile tradiţionale româneşti. Nu puteai locui, simplu şi firesc, în mai multe timpuri deodată. Simpla încercare de a te situa sub mai multe orizonturi temporale te arunca sub semnul ispitei ultime şi al păcatului definitiv95. Nu puteai fi, simultan, un bun creştin şi un om al afacerilor.

w în bună tradiţie ortodoxă românească, în 1780, din porunca lui Alexandru lpsilanti, va fi codificat un străvechi obicei. Se va pedepsi perceperea dărilor în timpul agricol al însămânţărilor şi al secerişului (iulie), la culesul viilor (15 septembrie-15 octombrie), în răstimpul sacru al celor douăsprezece zile dintre Crăciun şi Bobotează şi în perioada luminată a sărbătorii Paştelui. Acest timp se sustrage măsurării şi evaluării cantitative, pozitive.

95 Timpul investiţiilor eficiente şi al profiturilor substanţiale nu cunoştea nicicând răstimp de reculegere. «Afacerile şi banii nu se odihneau niciodată» (Daniel Barbu, op. cit., p. 28). în Opere, Antim Ivireanu îşi manifestă nemulţumirea şi dezamăgirea faţă de subiecţii noului timp economic: «semeţi şi tari de cap», aceştia încetează a mai respecta timpul liturgic, lucrând duminica, vânzând şi cumpărând «de ia creştini şi de la turci in praznicele cele mari ale Domnului şi ale Maicii sale, dispreţuiesc zilele de pomenire a sfinţilor» (p. 28). Anatema era aruncată asupra «avuţiei din nedireptate» (Varlaam al Moldovei). Era recunoscută doar «direapta» agoniseală. Ea era

apanajul unei «diregătorii»: a fi bogat înseamnă a fi investit cu o misiune aproape sacră. Ea Presupunea întotdeauna restituirea deplină cu dobândă spirituală. Ideea apare reprezentată în pictura creştină a unor biserici româneşti. în 1692, de exemplu, la lipeştii de Pădure, zugravul Pârvu Mutu dă o dezvoltare neobişnuită Pildei talanţilor ln Pridvorul bisericii, gândindu-se tocmai la «valorificarea averii din perspectiva E ernităţii». A se vedea, în acest sens, Teodora Voinescu, «Zugravul Pârvul Mutul şi Şcoala sa», în S.C.I.A. H73-4, 1955, p. 149. Imaginea bogatului prăvălit în râul de foc

Pare în Judecata din Urmă din pridvorul bisericii mari de la Hurezeni (1695), de la tl (1707), ori dinnarthexul Govorei (1711).

Trebuia întotdeauna să alegi. Specific românesc este tocmai existenţa în continuare a unor variante de timp ce puteau fi alese. Noul timp instituţional nu a maculat şi secularizat deplin vechiul timp creştin, aşa cum s-a întâmplat cu raţionalismul antiscolastic în Occident (cf. Paul Hazard, Criza conştiinţei europene). Cel românesc a continuat să rămână creştin. Al. Duţu îl numeşte raţionalism ortodox, unul «care nu neagă dogmele şi rolul Bisericii Ortodoxe în societate»96.

In concluzie, întâlnim în perioada premodernă românească coexistenţa mai multor ipostaze ale timpului social: 1) timpul natural, ciclic; 2) timpul creştin; 3) timpul instituţionalizat al Statului şi administraţiei. Acestora li s-a mai adăugat şi 4) timpul comercial. Apărut în secolul XVIII românesc, acesta din urmă va lua chipul muncii artizane şi al afaceri individuale. Vămuit, impozitat şi stăpânit de Stat, timpul comercial va fiinţa multă vreme ca o simplă anexă a timpului instituţionalizat, specific Statului. Apoi, el se va dezvolta liber şi autonom funcţionând, în mod firesc, în cadrul sistemului economic modern.

Relaţia dintre religie, societate şi economie în reprezentările sociale ale timpului devine, după cum am ilustrat, mai mult decât evidentă. Ea este valabilă şi în vremurile moderne, acolo unde «funcţionarea sistemului economic presupune existenţa unui sistem determinant de atitudini în raport cu lumea şi în raport cu timpul»97.

III.4. Aspecte ale investigaţiilor sociologice privind timpul social modern

O analiză atentă a literaturii de specialitate consacrate

reprezentărilor sociale ale timpului relevă existenţa a mai multor perspective de analiză: psihologică, biologică, etnologică, filosofică, economică şi, în sfârşit, sociologică.

96 Al. Duţu, Cărţile de înţelepciune în cultura română, Bucureşti, 1972, p. 108. ” Pierre Bourdieu, «La societe traditionnelle. Attitude â l’egard du temps et conduite economique», în Sociologie du travail, janvier-mars, 1963, pp. 24-25.

56

Aceasta din urmă s-a impus definitiv prin studiile şi cercetările unor membri ai şcolii sociologice durkheimiste (Durkheim însuşi, 1960; H. Hubert, 1929, M. Mauss, 1966, M. Halbwachs, 1947, 1952), dar şi a celei de sociologie americană (G. H. Mead, 1959, 1963; P. A. Sorokin, 1937, 1937-1941, 1964). Tot aici mai pot fi invocate – fără a putea epuiza lista autorilor – textele semnate de G. Gurwitch (1963), Evans-Pritchard (1968), P. Bourdieu (1963), A. Giddens (1987, 1991), W. Moore (1963), E. Zerubavel (1981), W. Grossin (1974, 1988), R. Rezsohazy (1970), R. Sue (1992, 1994, 1995), G. Pronovost (1983, 1996) etc.

Şcoala lui Durkheim, deşi a lăsat o semnificativă cercetare pe tema timpului social, totuşi nu a sistematizat-o sub semnul unei sociologii propriu-zise. Roger Sue, de exemplu, reţine ambianţa de «psihologism» în care au avut loc cercetările, dar şi prezenţa unor «avataruri filosofice» în textele sociologilor durkheimişti. Aceştia privilegiau mai curând percepţia personală şi nu pe cea propriu-zis socială a timpului. Prezenţa ideilor lui Henri Bergson este aici mai mult decât evidentă. Faptul este remarcat târziu de Roger Sue. «Timpul social este deci de natură calitativă (s.n.), el impunând propria sa peridiocitate pentru ritmul diferitelor activităţi sociale». Sociologii din jurul grupării L’Annee sociologique n-au ignorat niciodată această peridiocitate individuală a timpului. Dimpotrivă, au folosit-o insistent atunci când au încercat să dea o măsură istoriei simbolice a societăţii. Pe scurt, cercetările sociologice durkheimiste asupra timpului social şi-au propus:

a) să ofere o structură simplificată, elementară a funcţionării şi reprezentării timpului în comunităţile tradiţionale, aşa-zis primitive. Faptul acesta a fost gândit de ei ca un (posibil) punct de plecare în vederea analizei complexe a timpului social modern; b) să evidenţieze şi să argumenteze importanţa religiei în reprezentarea socială a

timpului, dar şi fenomenul invers: modul în care timpul însuşi se poate exprima prin mijlocirea unor credinţe şi ritualuri sacre.

98

Cf. Roger Sue, «Aux origines de la sociologie des Temps sociaux», în L'Annee s°ciologique, 1992, p. 283.

57

Măsura în care ei au reuşit, sau nu, să atingă aceste două obiective se poate evidenţia, credem noi, doar prezentând pe scurt cercetările şi rezultatele la care aceşti autori au ajuns.

Astfel, Emile Durkkeim (1960) analizează timpul social în anumite secţiuni ale textelor sale. Nu se opreşte în mod special asupra lui, insistând mai curând în manieră kantiană pe condiţia de posibilitate a timpului. Acesta nu este un concept comun, dar nici rezultatul unor categorii umane de gândire, «Timpul este el însuşi o categorie fundamentală a gândirii»99.

Henri Hubert (1929) consacră un studiu special (La representation du temps dans In religion ei la magie) nu atât timpului social ca atare ci, mai curând, relaţiei dintre acesta şi timpul tradiţional, sacra. Autorul diferenţiază arătând că «Proprietatea timpului sacru este de a fi un timp calitativ, discontinuu, indivizibil: prin opoziţie, timpul comun este prezent ca un timp cantitativ, continuu şi divizibil după voie»100. Interfaţa dintre cele două este asigurată de ritual. «Sacral penetrează timpul şi spaţiul prin ritual»101. El face cu putinţă evidenţierea ritmicităţii, înţeleasă ca fiind «repetarea la infinit a unor date stabilite»102. Cadenţa ritmică, potenţată de ritualul sacru, întemeiază şi structura simbolică a timpului social. Constituindu-se doar prin participarea la sacru, acesta ascunde şi dezvăluie deopotrivă realitatea neomenească care o transcende şi cars. în cele din urmă, o face cu putinţă.

Marcel Mauss (1966), comentându-1 pe Hubert, va susţine că studiul acestuia asupra reprezentărilor timpului în religie şi magie «demonstrează bine. originea socială a noţiunii de timp»103. într-un eseu consacrat variaţiilor sezoniere în societăţile eskimose, Mauss analizează modul în care simpla locuire, viaţa religioasă sau cea familială cunoaşte variaţiuni

„Ibidem, p. 284.

100 Ibidem, p. 285.

101 Gilles Pronovost, Sociologie du temps, Paris, De Boeck

Universite, 1996, p. 15.

102 Henri Hubert, Marcel Mauss, «Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie», în Melanges d'histoire des religions, Paris, Felix Alean, 1929, p. 219.

103 Gilles Pronovost, op. cit., p. 15.

58

importante «după modelul hibernal-estival»104. Prin urmare, comunităţile tradiţionale ale eskimoşilor cunosc o alternanţă a ciclului anual (iarnă-vară) care se imprimă asupra «a două modele de viaţă, adică a două sisteme juridice, a două morale, a două tipuri de economie domestică şi de viaţă religioasă». Această alternanţă ciclică se regăseşte şi în tradiţia

— 106

romanească.

Maurice Halbwachs (1947, 1952) a fost sociologul şcolii lui Durkheim preocupat de fenomenologia memoriei colective, a visurilor şi a amintirilor. Toate acestea există şi sunt aduse în actualitate prin jocul social al anumitor instituţii (familie, Biserică etc). Acestea din urmă nu sunt nimic altceva decât măştile, chipurile travestite ale memoriei colective. In afara ei nu poţi admite şi argumenta existenţa şi ordonarea unui compozit histrionic format din vise, amintiri şi dorinţe. Or, memoria, ca şi timpul acesteia, nu sunt deloc independente de mentalul social al unei comunităţi. Există întotdeauna o «memorie colectivă», o «durată» şi un «timp social» arată M. Halbwachs,

Venit din afara şcolii durkheimiste, George Herbert Mead (1959, 1963) s-a impus fi ca un filosof şi sociolog al timpului. In viziunea sa, prezentul este singurul moment al realităţii. «Punctul nostru de plecare a fost întotdeauna structura timpului prezent»lff7, va mărturisi G.H. Mead. Există un prezent ireductibil în care se desfăşoară – toate formele vieţii sociale. Voit sau nu, Mead reia aici vechiul gând al lui Aureliu Augustin referitor la timp ca distensio animi. Timpul există pentru că tinde să nu fie, susţinea Augustin. Totul se reduce la un etern prezent: un prezent al celor trecute (memoria), unul al celor prezente şi, în sfârşit, un prezent al celor viitoare (aşteptarea). în viziunea lui G. H. Mead, prezentul ireduc-

105

Ibidem, p. 16.

Daniel Mercure, «L'etude des temporalites sociales», îtt Cahiers

internationaux SZiologie< voL LXVII,-1979, pp. 268.

Asupra ei s-au oprit exemplar autori precum Ion Ghinoiu (Vârstele timpului) şi Antoaneta Olteanu (Calendarele poporului român).

George Herbert Mead, The Philosphy of the Present, La Salle, DI, Open Court fubhshing, 1959, p. 27.

59

tibil cuprinde în sine valorile sociale, instituţiile, dar şi arhetipurile. Pe de altă parte, el este departe de a mai emerge din trecut sau de a se defmi în raport cu viitorul. Prezentul filosofului şi sociologului american este un «toujour nouveau». El se compune şi recompune din «transformările obiectelor şi structurilor»108. în raport cu timpul, Mead defineşte şi soeialibilitatea. Ea nu este nimic altceva decât «capacitatea de a exista mai multe lucruri în acelaşi timp»105.

în viziunea autorului american, natura socială a prezentului implică existenţa a trei aspecte esenţiale:

a) primul, de natură statică, este rezultatul întâlnirii trecutului cu \ momentul prezent; b) cel de-al doilea este unul dinamic fiind, în fond, o emergenţă spre un prezent viu, asumat, trăit, transformat; c) cel de-al treilea aspect reprezintă prezentul însuşi («le present – soi»), adică timpul ce rezultă din adaptarea reciprocă a unor perspective temporale identice şi a unor semnificaţii sociale comune.

în ultimul deceniu al secolului XX, Gilles Pronovost (1996) reia şi comentează teoriile lui Mead asupra timpului social. El crede că sociologia prezentului în viziunea lui G.H. Mead s-ar inspira din analiza Sinelui, aşa cum apare ea descrisă în L'esprit, le soi et la societe (1963). Teoria s-ar completa cu cea a timpului social din The Philosphy of the Presenl. In textele amintite, Şinele ar fi capacitatea – dobândită graţie comunicării umane – de a fi consevent şi, mai ales, de a integra şi traduce prin propriile comportamente reacţiile celorlalţi. Tocmai de aceea construcţia eului nu implică numai prezenţa «Altului generalizat», ci şi o j pluralitate a sistemelor temporale de referinţă, prezente simultan. «Şinele participă simultan la mai multe temporalităţi»110. Se află situat la întâlnirea mai multor sisteme temporale şi, prin urmare, a mai multor experienţe sociale. Şinele cuprinde diversele nivele de temporalitate

108

110

Gilles Pronovost, op. cit., p. 17. ’ George Herbert Mead, op. cit., p. 49. Gilles Pronovost, op. cit., p. 19.

60

subiectivă aflate în relaţie permanentă cu lumea socialului. Din convergenţa lor rezultă o adevărată structură temporală a vieţii cotidiene. La rândul său, Pitirim A. Sorokin (1937, 1937-1941, 1964) se înscrie ca un nume de certă referinţă în sociologia americană şi universală a timpului. După G.H. Mead, studiile sociologice despre timp în S.U.A. şi Anglia vor avea o cu totul altă înfăţişare. Apare în sociologia timpului un personaj aparent nesemnificativ, straniu, ciudat, dar care va face ulterior o spectaculoasă carieră: bugetul-timp. în botezarea lui criza economică a anilor ’30 şi-a’spus pe deplin cuvântul. Alături de bugetul-timp pe scena istoriei sociale intră acum şi ideal-tipurile fermierului, şomerului şi muncitorului.

In această conjunctură economică şi socială se înscriu studiile lui Sorokin şi Merton despre timp. Intenţia declarată a lui Pitirim Sorokin nu a fost acea de a descrie, ci de a surprinde diferenţele dintre categoriile activităţilor umane. Exilatul rus găseşte nu mai puţin de 55 de categorii praxiologice pe care le regrupează în 8 mari clase. Ritmul întâlnirii lor face cu putinţă timpul social. Sorokin afirmă limpede această idee: timpul social este <oin raport între activităţi». Ideea este concluzionată şi de Gilâes Pronovost (1996): 1) timpul social este, în fond, esenţa activităţilor care-1 compun; şi 2) «El este de asemenea expresia ritmurilor grupurilor sociale»111.

In studiul scris în 1937 împreună cu Robert Merton («Social time: A methodological and funcţional analisys», în American Journal of Sociology, XIII,: marş, pp. 615-629), Pitirim Sorokin insistă asupra diferenţei pe care o dobândeşte timpul social în raport cu cel biologic sau Psihic, cât şi asupra datelor specifice timpurile sociale. Există un ritm propriu al oricărei făptuiri sociale, unul care-ţi dă sentimentul apartenenţei a o comunitate sau alta, la un tip de cultură sau altul. în al patrulea şi ultimul volum din Social and Cultural Dynamics (1937-1941), Sorokin

— z ta ° clasificare a ritmurilor sociale şi a periodicităţii în cadrul mbanlor socio-culturale. încercarea este amplu reluată în Sociocul-

Ural Causality, Space, Time: A Study of Referenţial Principles of

iu

Ibidern, p. 21

61

Sociology and Social Science (1964). Timpul este acum numit de autor ca fiind unul «sociocultural», iar durata este şi ea resemnificată, reprezentând sincronicitatea dintre ritmul şi intensitatea schimbărilor sociale.

Trei ar fi funcţiile fundamentale ale timpului socio-cultural după P. Sorokin:

a) prima este aceea de a da expresie ritmului şi pulsaţiilor unui sistem social; b) a doua se referă la sincronizarea şi coordonarea fenomenelor sociale; c) cea de-a treia reia parcă o idee mai veche din filosofia premodernă: timpul sociocultural devine un sistem de referinţă pentru reprezentarea duratei şi a continuităţii evenimentelor.

Cercetările lui P. Sorokin şi R Merton vor fi continuate în sociologia americană de Moore (1963), Lauer (1981) şi Zerubavel (1991).

Interesului ştiinţific pentru reprezentările sociale ale timpului 1-a reţinut în mod special şi pe antropologul şi sociologul Evans-Pritchard (1968). Acesta a studiat în anii ’30 populaţia Nuers din Sudan. A constatat aici existenţa a două importante reprezentări sociale despre timp. Prima reprezentare (a timpului ecologic) este cea care surprinde şi analizează raporturile omului cu propriul său cadru de viaţă. Cea de-a doua reprezentare (proprie timpului structural se referă, pur şi simplu, la «raportul dintre activităţile comunităţii» l şi la activităţile arhetipale, cu adevărat semnificative ale grupului: sărbătoare, război, recoltă etc. Această ipostază a timpului este ordonată întotdeauna după diferitele clase de vârstă şi după relaţiile de rudenie.

în cuprinsul modernităţii europene, arată William Grossin comentân-du-1 pe Evans-Pritchard, cele două distincţii temporale nu se mai menţin-Există acum un amestec histrionic între «timpul natural (ritmurile cosmice, biologice, mareele, succesiunea şi întoarcerea anotimpurilor) şi

112 Evans-Pritchard, Edouard Evan, Les Nuers. Description des mo des de vie et Ies institutiom d’unpeuple nilote, Paris, Gallimard, 1968, p. 124.

timpurile construite (cum ar fi timpul muncii, programele timpului…)»113. Acest amestec între formele timpului natural şi ale celui de tip social este, în opinia noastră, unul de tip fractalic. El anulează predominanţa pe durată lungă a unei forme sau alteia de timp social.

Ideea este nuanţată de Eduard T. Hali (1984) şi Wiiliam Grossin (1986) atunci când disting între timpul social monocrom şi cel policrom. «Mediul temporal monocrom (s.n.) este cel al unei culturi industriale dominată de timp linear, cantitativ, omogen, orientat, abstract: cel al orologiului, al maşinilor, al mijloacelor de comunicare, al orarelor de timp, al programelor…»114. Timpul policrom, în schimb, admite o pluralitate de interferenţe temporale fără dominanţa insistentă şi regulată a uneia dintre ele. Timpul policrom este timpul social actual de tip fractalic.

Georges Gurwitch (1963) în capitolul XIII al lucrării sale La multiplicite des temps sociaux analizează, la rându-i, interfeţele temporale ale socialului Autorul distinge între un timp ma>:rosocial specific «palierelor de profunzime» ale societăţii, şi un timp micwsocial, propriu maselor, grupurilor, comunităţilor. G. Gurwitch a mai propus şi opt secvenţe specifice timpului macrosocial: 1) timpul duratei lungi sau timpul statornic; 2) timpul calmului aparent sau timpul înşelător; 3) timpul schimbărilor de ritm sau nestatornic; 4) timpul ciclic; 5) timpul revolut sau întârziat; 6) timpul alternanţei; 7) timpul avansat sau cel care se autodepăşeşte; 8) timpul exploziv, specific creaţiilor şi revoluţiilor. Toate aceste ipostaze ale timpului social sunt puse ui relaţie cu un nivel pe care l-am putea numi ontologic, apoi cu o formă de manifestare şi cu anumite categorii, formaţii şi spaţii sociale. Iată-le sintetizate de Gurwitch însuşi în b următor:

illiarn Grossin, «Pour une ecologie temporelle», apud Daniel Mercure, Anne ailernacq (eds.), Les temps sociaux, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1988, p. 264. Ibidem, p. 265.

Tipul	Nivelul	Forma	Formaţiunile sociale

Timpul staționar	Ecologic	Timp continuu în care trecutul e proiectat în prezent și în viitor; ușor de cuantificat	Familii și grupări locale (în special societățile rurale și structurile patriarhale)
Timpul înșelător	Societate organizată	Durată lungă și încetinită, mascând crize bruște și neașteptate și rupturi între trecut și prezent	Orașe mari și organizații politice; societăți charismatice și teocratice
Timpul nestaționar	Roluri sociale, atitudini colective (moda) și combinații tehnice	Timp al incertitudinii și al contingenței accentuate, în care prezentul domină asupra trecutului și viitorului	Organizații apolitice (mișcări sociale și adepți ai unei mode); clase în curs de formare
Timpul ciclic	Asociații mistice	Trecutul, prezentul și viitorul proiectate unul în celălalt, accentuând continuitatea în interiorul schimbării; diminuarea contingenței	Adepți ai astrologiei; societăți arhaice în care predomină credințele mitologice, mistice și magice
Timpul întârziat	Simboluri sociale	Viitorul devine prezent atât de târziu încât e depășit de îndată ce se cristalizează	Comunități și simboluri sociale ale acesteia; bresle, profesii etc; feudalism

Timpul alternativ	Reguli, semnale, semne şi conduite colective	Trecutul şi viitorul concurează în prezent; discontinuitate fără contingenţă	Grupuri economice dinamice; epoci de tranziţie (începuturile capitalismului)
Timpul care se autodepăşeşte (goneşte înainte)	Acţiune şi inovaţie transformatoare colectivă	Discontinuitate, contingenţă; triumful schimbării calitative; viitorul devine prezent	Capitalism competitiv; speculaţie
Timpul exploziv	Fermeнt revoluţionar şi creaţie colectivă	Prezentul şi trecutul se dizolvă într-un viitor transcendent	ttevoluţii şi transformări radicale ale structurilor glot-iS

Tabel nr. 1. Tipologia timpurilor sociale realizată de G. Gurwitch, apud David Harvey, op. cit.

64

Oricare din ipostazele acestui timp social nu există ca un dat a priori, în sensul timpului total definit de Durkheim Există doar o multiplicitate de secvenţe temporale care îşi exhibă pe rând prezenţa în cuprinsul jocului social. Fiecare dintre cele opt au propriile lor ritmuri. Credem că imaginea reprezentativă pentru ele este cea de tip fractalic. Fiecare ritm defineşte o altă faţă a timpului social. Contururile ei sunt însă schimbătoare, aflate într-o dinamică permanentă. Cu alte cuvinte, ritmul general al timpului social s-a accelerat, dobândind o evidentă dimensiune fractalică. Acest ritm reprezintă «o accentuare a duratelor şi intervalelor, un echilibru căutat între continuitate şi discontinuitate în cadrul timpului»115.

în raport cu ritmurile sociale, o formă sau alta a timpului îşi impune stăpânirea sau dominanţa într-o anumită ordine istorico-sirabolică. Numai că tendinţa actuală este de a scurta intervalul unei dominante temporale. Nu mai poţi vorbi de supremaţia timpului muncii, de exemplu, în sensul anilor ’60 din Occident. Timpul dominant, şi nimeni altul, este cel care instituie o anume putere şi

ordine socială, arată Roger Sue11, comen-tându-l pe Gurwitch. In societăţile tradiţionale, de exemplu, timpul social dominant a fost cel ciclic. Prin urmare, puterea stăpânitoare era una sacră, iar ordinea socială era întemeiată pe valorile absolute. Societatea burgheză, la rându-i, ar fi stat sub semnul ineluctabil al celei de-a şaptea secvenţe temporale: timpul avansat. El era orientat spre viitor şi organizat pe ideea progresului continuu. S-a justificat prin faptul că din el nu a mai rămas nimic: s-a deschis spre timpul exploziv al societăţii industriale. Roger Sue (1994) preia ideea lui Gurwitch şi o aplică timpului postmo-dern, celui care a făcut cu putinţă o formidabilă ruptură «cu timpul modernităţii»117.

Sociologul G. Gurwitch nu a ignorat nici existenta timpurilor micro-sociale specifice instituţiilor, categoriilor sociale, grupurilor, organiza-

115”

(jeorges Gurwitch, «La multiplicite des temps sociaux», în La vocation ^ de la sociologie, Paris, P.U.F., 1963. t. H, p. 372. 1 Este vorba de lucrarea lui Roger Sue, Temps et ordre social. Paris, P.U.F,

117 D

Koger Sue, cp. cit., p. 295.

65

ţiilor şi chiar indivizilor sociali. Mai mult, Gurwitch arată că geneza unui anume timp dominant are loc aici, la nivelul decalajului şi opoziţiei dintre ipostazele anumitor timpuri microsociale specifice stratificărilor sociale existente.

Viaţa socială se consumă permanent sub semnul unor temporaâităţi multiple, deseori divergente, contradictorii şi doar uneori unificate relativ. Ideea a fost argumentată relativ recent, pe marginea textelor Iui Gurwitch, de H. G. Brose şi G. Pronovost. Acesta din urmă rezumă meritul lui Gurwitch în sociologia timpului la conceptualizarea diferitelor categorii de timp social; la examinarea raporturilor dintre secvenţele timpului social şi anumite instituţii şi, în cele din urmă, la evidenţierea modului în care o secvenţă temporală sau alta reuşeşte să structureze o comunitate şi să-i definească anumite relaţii dintre membrii ei. Pronovost nu poate însă să nu-şi anunţe un anume scepticism şi o amară resemnare referitoare la analiza sociologică a timpului existentă în spaţiul occidental după G, Gurwitch. Gândirea acestuia s-ar mai putea regăsi doar în textele unor

autori precum Lewis şi Weigert (1931), autori care disting în maniera lui Gurwâtch între structurile biografice, interactionale şi instituţionale specifice timpului social.

Anthony Giddens (1987, 1991) face, la rândul său, din tema timpului o constantă a preocupărilor sale sociologice. In La construction de la societe. Elements de la theorie de la structuration, autorul distinge între structură şi sistem. Prima reprezintă un ansamblu de reguli şi resurse, iar sistemul cuprinde o unitate a regulilor şi ordinelor sociale gândită din perspectiva timpului. Acesta din urmă este analizat oarecum în stilul scrierilor lui Fernand Braudel. Ar fi interesant de făcut o analiză comparativă între «durata» istoricului Braudel şi conceptele de «generaţie» şi «cicluri ale vieţii», specifice sociologiei lui Anthony Giddens.

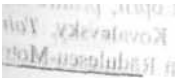
în lucrarea sa din 1991 consacrată modernităţii, Modernity and Self-îdentity, Giddens apropie tema timpului social de cea a identităţii-

118 O referinţă interesantă şi utilă asupra sociologiei timpului în opera lui Georges Gurwitch putem regăsi în studiul lui H. G. Brose, «Temps Social et Temp de la vie», îri Daniel Mercure, Arme Wallemacq (eds.), op. cit., pp. 161-177.

66

«Noţiunea de identitate este în egaiă măsură asociată temporalităpi pentru că aproape toţi indivizii moderni pot acum să se situeze într-o perspectivă temporală de lungă sau de scurtă durată (ciclul al vieţii, generaţie etc.)»’19. Univerialitit-arfâp#tiifir’letiiiilor la timpul social şi simbolic face cu putinţă posibilitatea exprimării identităţii. Nu însă şi a diferenţei mteretnice Pentru aceasta nu mai este (astăzi) necesară doar simpla raportare la timp. Ea aparţine deopotrivă atât francezului, cât şi europeanului răsăritean. Prin urmare, nu-i poţi diferenţia invocând ca argument doar critenui teraporalităţii, conchide A. Giddens.

Autorii amintiţi, clasici sau moderni, suni departe de a epuiza fata sociologilor’interesaţi de problematica temporalităţii. Ei sunt însă punctele de referinţă absolut necesare atunci când încercăm să prezentăm comparativ ipostazele tradiţionale şi cele modeme ale timpului social Din punctul nostru de vedere, ipostaza tradiţională şi modernă cea mai disputată şi provocatoare a timpului social este cea sacră. Asupra ei vom insista în capitolul următor al lucrării noastre.



Cf. Giâies Pronovost. ap. cit., p. 26.

87

Capitolul IV

TIMPUL ’S

i ozb Biuaănt r, V, yy tiî atgâ âţ & Vnn-bi ab Bănui) ne iz i KUI36 toq sfnsbom iisi/ibni ho) sqfioiqi; ăo jiv Ie lulob) iih. Tufc ărtooa ab uea ăgnni yb BlGioqnioi imnqxs q ăţitituq

Astăzi estB! xr:Ăi3rUţudţne– (pentra;.fi. eeareş’dintce noi faptul că timpul sacrii s-a roipus îafrheavakâilEţkQpei. iapUs & rte. şs răsăriteneîn. special sub forma timpuluiicreştnjjsBeHâm ŞMrtdbfe» îflsemnelfcclasieerşi modeme este necesar, mai) întâi, i săuntiâfflţăî|ifâdi3tiacţiiW < sacra! şi; metafizice. specifice timpului; (socialjrrcrsştm. bEie swmsc j & Mpulpw-pMU-v 1, durata şi eternkaieaLfX>\\:_;poar;împrauMnao4sâiea; ssa imaginile işi> Tepnezeiităriilsspe’fcaâe uiapuj-

xmsyră sa dea seama de ciuai/în ţnentalul social al

IV.l. Timpul – antecameră a eternităţii

După Vladimir Lossky, timpul propriu-zis este specific doar naturii create şi care nu se (mai) poate elibera de propria sa condiţie. Acest timp ordinar este trăit, asumat şi reprezentat ca o curgere permanentă şi ireversibilă, de la creaţie spre momentul extincţiei fmale. Cred că două sunt aspectele care reţin în mod deosebit în reprezentarea socială a acestui timp.

Primul este surprins foarte sugestiv de Rene Guenon atunci când afirmă că, din punct de vedere tradiţional (esoteric chiar!), timpul se accelerează pe măsură ce ne apropiem de „sfârşitul” lui. Acesta corespunde cu ceea ce s-a numit a fi „sfârşitul ciclului”. O dată cu această frenetică grabă a timpului de a se încheia, întâlnim şi o anume criză a

120 Asupra distincţiilor dintre timp, durată şi eternitate s-au oprit, printre alţii, Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit; J. Kovalevsky, Taina originilor; iar în spaţiul românesc Dumitru Stăniioae, Constantin Rădulescu-Motxu, I! ie Bădescu şi Ştefan Afloroaei…_… socialului. „Domnia calităţii”, a spiritualităţii şi analizei de profunzime, va fi înlocuită cu cea a „cantităţii”, a evaluării statistice şi matematice. (Nu insist asupra detaliilor care definesc „calitatea” şi

„cantitatea", ele fiind analizate de Guenon în altă parte121.) Abia atunci timpul târziu, cantitativ şi desacralizat, va comprima nu numai spaţiul, ci se va comprima şi pe el însuşi. Faptul devine evident – pentru mentalul omului tradiţional – prin descreşterea vârstelor cosmice şi sociale (Yuga) şi prin „micşorarea corespunzătoare a duratei vieţii omeneşti"122. Oamenii trăiesc mai repede, mai indiferent, mai confuz.

Un al doilea aspect care te provoacă atunci când ai în atenţie reprezentarea socială tradiţională a timpului creştin este neîmpUnirea lui. Luat în sine însuşi, timpul social al comunităţii creştine nu spune nimic esenţial. Este o sfâşietoare curgere spre un ineluctabil sfârşit. Pus însă în relaţie cu eternitatea, timpul propriu-zis îşi capătă sens şi împlinire. Doar aşa se poate înţelege spusa veche – reluată mai târziu de Ştefan Afloroaei123 – referitoare la faptul că lumea de aici nu-şi are în sine însăşi temeiul şi îndreptăţirea. Nu se mişcă sferic, în cerc. Centrul acestei lumi este în afara ei, în eternitate. Nu întâmplător Patristica Răsăriteană susţine că aici, în acest colţ aî lumii, mişcarea temporală îşi are sensul stabilităţii doar în eternitate. Salvarea timpului se face prin întâlnirea lui cu ceva străin care vine din afară, aşa cum zilele săptămânii se întâlnesc şi sunt „salvate" de Sfânta Duminică. Ideea este invocată şi într-un fragment din Evanghelia după loan unde se spune: „Cel ce va bea din apa ce i-o voi da, nu va mai înseta în veac. Ea se va face izvor spre viaţă veşnică". Apa este aici simbolul curgerii temporale, iar izvorul – în permanenţă egal cu sine însuşi – este simbolul eternităţii. Altfel spus, timpul creştin devine prin Iisus durată şi chiar eternitate. Aceasta din urmă nu poate fi simbolizată decât de izvor, o realitate „necurgătoare", în permanenţă egală °u ea însăşi. Pierzându-şi orice curgere şi succesiune, timpul devine clipă

121

W. Rene Guenon, Domnia cantităţii şi semnele vremurilor, traducere de Florin scu şi Dan Stanca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995. Ibidem, p. 164.

O carte de referinţă asupra problematicii timpului este cea a lui Ştefan roaeiîntâmplare şi destin, Iaşi, Editura Institului European, 1993.

123

atemporală. Ceea ce textele sacre numesc a fi „Paradisul terestru" sau „Ierusalimul ceresc" sunt, de fapt, clipe atemporale ale unei geografii sacre cu totul străină acestei lumi124. Doar dincolo de timp, cele două realităţi paradisiace concid sub semnul unui axis mundi (R. Guenon).

Supoziţia noastră este că aceste reprezentări sacre ale timpului creştin sunt astăzi, pentru unii dintre noi, aproape disimulate. Făptura modernă a rămas cu sentimentul accelerării neobişnuite a timpului, cea pe care o traduce deseori prin frecventa „lipsă de timp". Insă, termeni precum „ciclu cosmic", „vârste temporale", „sfârşit de ciclu" ajung a nu-i spune mai nimic omului contemporan. Sunt abstracţii, cuvinte fără nicio acoperire. îndrăznim să credem că o cercetare sociologică ar putea confirma supoziţia noastră. Interesant ar fi însă de văzut şi înţelesurile noi pe care aceste expresii, iniţial esoterice, le-au luat astăzi în mentalul social. Pe de altă parte, „neîmplinirea timpului" este pusă pe seama unor permanente ratări a întâlnirii cu sacrul doar de o elită intelectuală. Majoritatea oamenilor invocă drspt „argumente'" pentru „neîmplinirea" timpului contextul politic, economic, neşansa, situarea fatală între două lumi sau blestemul permanentului reînceput. Nicidecum ignoranţa şi indiferenţa lor faţă de eternitatea celor sacre. Reprezentarea socială a timpului creştin a ajuns a fi însă una profund diferită de cea a marilor tardiţii. Evoluţia ei viitoare este însă şi mai imprevizibilă. Aceasta nu înseamnă însă că nimeni nu poate „anticipa" timpul viitor. Personal, nu-mi pot asuma o asemenea facultate „profetică", dar mă reconfortează enorm ideea că ar putea exista întotdeauna cineva care să o facă.

IV.2. Reprezentării sociale tradiţionale şi moderne aâe duratei

Păstrând aceeaşi distincţie cultivată de Vladimir Lossky, vom numi durată timpul în întregul său, unitatea tuturor enstazelor temporale (trecut, prezent, viitor). In sine, durata este proprie doar naturilor create şi care se

134 Aşa cum arată foarte convingător Mircea Eliade, această geografie devine model pentru Ierusalimul pământesc.

pot – uneori – elibera de propria lor condiţie: îngerilor, arhanghelilor, hieruvimilor, serafimilor sau „ierarhiilor cereşti" (Dionisie Areopagitul). Este, în sens tardiţional, desemnată de

grecescul aion şi de latinescul ev. în Răsăritul european, termenul social cel mai des utilizat pentru durată este cel de vreme sau veac. Acesta cuprinde faptele, evenimentele şi întâmplările acestei lumi, dar le justifică în economia mai înaltă şi profundă a eternităţii. Veacul împlineşte faţa istorică a timpului. „Când spune că lucrurile şi oamenii sunt în veac, ţăranul român spune că sunt trecătoare şi eterne totodată: trecătoare ca fenomene şi eterne ca sens, adică sunt în timp dar sunt şi dincolo de timp printr-o participare la eternitate". Mai exact, veacul este timpul întreg sub semnul căruia eternitatea îşi face simţită încercarea în cuprinsul acestei lumi. Este şansa şi chipul mascat sub care aceasta preia şi desăvârşeşte timpul.

IV.2.1. Despre cuantificarea duratei în sens tradiţional, veacul reprezintă faţa spirituală a timpului. Spunem că reprezenta pentru că, o dată cu pozitivismul, timpul a început să fie semnificat şi valorizat doar prin ceea ce are cuantificabil şi exact măsurabil. Durata a devenit timp istoric şi social. în cuprinsul acesteia, lumea socială a încetat să mai fie o hierofanie. Mentalul social pozitivist a pus un accent special pe ignorarea unor constante metafizice ale tempora-lităţii. Acum, timpul va fi citit drept o curgere liniară, uniformă şi ireversibilă. S-a eludat, altfel spus, durata şi eternitatea, realităţi care numesc timpul ca întreg, şi-1 fac totodată cu putinţă. Eternitatea, de exemplu, mai semnifică acum doar în anumite medii realitatea sacră care generează timpul. împreună cu veacul, ele nu mai reprezintă întregul şi/sau sfârşitul timpului. începutul şi sfârşitul vor aparţine de acum înainte timpului

! C5

Emest Bemea, Cadre al gândirii populare româneşti, Editura Cartea Româ-neai*â, Bucureşti, 1985. p. 150.

Pentru mentalul social tradiţional, „Sfârşitul timpului nu este în timp, ci dincolo mp, în eternitate. în acest fel începutul şi sfârşitul nu sunt două puncte la capătul 61 inii, nu sunt nici neant, nici infinit pentru ţăranul român; amândouă se rezolvă în ’ m. «absolut" (Ernest Bernea, op. cit., p. 155).

71

însuşi. Pot fi măsurate, cuantificate, evaluate. Faptul este oarecum împotriva naturii timpului, în sensul că anumite enstaze ale acestuia scapă evaluării sociologice. Pe de altă parte, începutul şi sfârşitul – ca expresii ale timpului – aparţin şi nu aparţin acestuia.

Aparţin în sensul că se definesc ca „început” şi „sfârşit” numai în raport cu realitatea curgerii permanente a timpului. Ar fi absurd şi contradictoriu să vorbim despre un „început” şi „sfârşit” al veacului şi, cu atât mai mult, al eternităţii. Ele nu încep şi nu se sfârşesc. Pur şi simplu există. Nu aparţin timpului – este vorba de „început” şi „sfârşit” – în sensul că ele se întâlnesc şi împlinesc doar în cuprinsul de necuprins al eternităţii127.

Nu numai „începutul” şi „sfârşitul” timpului au fost simplificate până la pierderea oricărei urme metafizice, ci şi durata temporală însăşi. S-a extirpat din mentalul social orice urmă de reprezentare metafizică a acesteia. Faptul – remarcabil prezentat de W. Dilthey – a devenit posibil o dată cu invazia în social a mentalităţii pozitiviste, analitico-experimentale. Dacă ar fi să-1 încadrăm istoric, ne-am opri la Europa vieţii lui I. Newton. El este autoritatea care a dat oarecum tonul pentru ceea ce mai târziu se va numi obiectivizarea duratei sau desacralizarea, temporalizarea acesteia. Semnificativă pentru această spectaculoasă conversie mentală este opera lui Newton, Principia Mathematica (1687). Iată înţelesul pe care celebrul fizician îl dă conceptului de durată şi care va face ulterior o amplă carieră socială în Europa modernă: „Timpul absolut, adevărat şi matematic, în el însuşi şi după propria lui natură, curge uniform, fără legătură cu nimic exterior şi cu un alt nume i se spune Durată”128.

Altfel spus, Newton anulează diferenţa clasică, metafizică, dintre timp şi durată. El identifică noţiunile. Durata nu ar fi decât un timp autonom, desacralizat („fără legătură cu nimic exterior”) care se scurge

127 Afirmaţia este argumentată sociologic de Emest Bernea în cartea sa consacrată timpului, spaţiului şi destinului la ţăranul român. Autorul menţionează o familie din Ţara Oltului care, la moartea unui semen, a rostit această orare: „Să-ţi fie sfârşitul ca şi începutul” (Emest Bemea, op. cit., p. 156).

’28

Jean-Michel Besnier (coord.), op. cit., p. 38.

72

uniform, dinspre origine spre extincţia finală. Durata este timpul plin. total, elementar. Este ceea ce durează, adică fiinţează în şi prin sine însuşi.

De fapt, aşa cum bine au arătat Mircea Eliade şi Ioan Petru

Culianu, Newton din Principia Mathematica nu este un Newton semnificativ. Este savantul împuţinat, redus, simplificat la cercetările de tip analitico-expe-rimentale. în fond, pentru a-1 înţelege cu adevărat, ar trebui să-i studiem şi faimoasele de acum texte despre alchimie, magie, astrologie. Toate, împreună, urmau să-i confere lui Newton prestigiul de ultimul reprezentant al „ştiinţei totale" din Occident, aşa cum observa cu deplină îndreptăţire Mircea Eliade în Istoria credinţelor şi ideilor religioase. O dată cu strălucitorul eşec al proiectului newtonian de a realiza o „ştiinţă totală", care să cuprindă în sine filosofia, teologia dar şi hermetismul, alchimia şi experimentul fizic, timpul va fi complet resemnificat129. Timpul social şi durata vor fi aduse în acelaşi plan. Durata va numi de acum încolo o conservare provizorie a stării de lucruri. Va semnifica inerţia, păstrarea identităţii cu sine. Mai mult. eternitatea (la fel ca şi durata) va fi reprezentată negativ. Va numi ceea ce este imuabil, netemporal, invariabil, îşi face de acum înainte intrarea festivă în istorie timpul social. Faptul acesta a fost insistent pus în relaţie cu mediatizarea şi folosirea pe scară largă a orologiilor. „Civilizaţia occidentală intră în această epocă datorită progreselor orologiei, în timpul social (s.n. – N.G.) care-1 constrânge pe om să se supună legilor sale. Cu cât acţionăm mai mult în interacţiune cu ceilalţi, cu atât suntem mai constrânşi de timpul pe care-1 avem în comun cu ei. adică de orare"131.

129

Alexandre Koyre, De la lumea închisă la universul infinit, traducere de Vasile noU> Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

GW. Hegel a definit durata ca fiind identitatea vidă cu sine. Condiţia ei este. ea e a se sustrage oricărei procesiuni, rămânând tară nicio deterniinaţie:nimic mai ^ac decât absolutul, va scrie într-un târziu al vieţii sale filosoful german.

Jean-Michel Besnier (coord.), op. cit., p. 39.

73

IV.2.2. Durata „tare", arhetipală

Pentru a accentua această formidabilă schimbare de mentalitate referitoare la timp – apărută o dată cu eşecul proiectului „ştiinţei totale" a lui Newton – este necesar să insistăm pe reprezentarea clasică, tradiţională a duratei. Există o psendodurată, sau o durată profană şi, pe de altă parte, o durată sacră. Prima este înţeleasă drept o categorie a timpului care cuprinde „toate evenimentele fără

însemnătate, adică fără modele arhetipale”132. Durata sacră, în schimb, cuprindea „numai repetiţia gesturilor arhetipale revelate de zei, strămoşi sau eroi civilizatori, în decursul timpului mitic, in Mo tempore” m. în întregul ei, această durată formează Marele An, cel care începe prmtr-o Creaţie şi se încheie prntr-o extincţie finală. Ca structură, un „Mare An” este faţă de un „an” ceea ce este acesta faţă de „lună” şi „zi”. Doar acest întreg al timpului este în măsura a transfigura durata în „clipă eternă”. Faptul este simbolizat de zeul Janus Bifrons (Janus cu două feţe). Una dintre reprezentările acestuia îl înfăţişează pe zeu cu o faţă tânără şi cu o alta îmbătrânită. S-a interpretat – în mod simplist – faptul că una dintre feţe (cea tânără) ar reprezenta viitorul, iar cealaltă trecutul. Alteori, zeul Janus apare drept un androgin: conţine un chip masculin şi – în acelaşi timp – un altul feminin. Cele două genuri formează împreună o unitate a contrariilor.

Misterul acestui simbolism (social) al timpului se află în cea de-a treia faţă a lui Janus; „între trecutul care nu mai este şi vitorul care nu este încă, adevărata faţă a lui Janus, cea care priveşte prezentul. în manifestarea temporală, nu e decât o clipă insesizabilă”. Ri-Acându-se „deasupra” întregului timp, u’ treia faţă a lui Janus nu este altuia decât o „clipă supratemporală”. Este, altfel spus, durata care prefigurează

132 Mircea Eliade, Tratat de istorie a? – eligiilor, prefaţă de Ge6rges Dumezil. traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 366.

133 Ibidem..)

134 Rene Guenon, Simboluri ale ştiinţei sacre, Editura Humanitas, Bucureşti, 199’» p. 131.

eternitatea1. în spaţiul mitologic şi filosofic indian, ea este simbolizată de ochiul lui Shiva, Neavând un organ corporal, acesta reprezintă simţul special al eternităţii. In acest sens, putem înţelege afirmaţia referitoare la privirea divină a zeului Shiva, cea care preface totul în cenuşă. Distruge orice manifestare a timpului. Doar atunci când succesiunea acestuia devine simultaneitate, timpul se transformă în durată sau „prezent veşnic”. Simpla distrugere este arunci metamorfozată într-un act transfigurator. „Prezentul veşnic”, arată Guenon, nu este nimic altceva decât semnul sub care eternitatea încearcă – uneori – timpul.

IV.2.3. „Norocul", legea şi scriitura – „asasini" ai duratei

Doar invocând reprezentările sociale de ordin temporal ale vechilor comunităţi înţelegem mai limpede diferenţa enormă care separă timpul propriu-zis de durată şi eternitate. Pierre Chaunu insistă, ia rându-i, asupra ei plecând de la L'Evolution creatrice a lui H. Bergson. Astfel, durata nu reprezintă (pentru om) un moment sau altul al timpului, ci „progresul continuu al trecutului care macină viitorul şi care se măreşte mergând mai departe"136. Şi în viziunea lui Bergson, durata conţine în sine întregul unui timp, totalitatea enstazelor sale. Deschizându-se spre eternitate, ea este profund diferită faţă de timp. Acesta din urmă este doar „reprezentarea duratei, este abstractizarea din câmpul duratei, socializarea duratei"1. Timpul este durata asumată, împărţită, comunicată, distribuită, livrată. In joc există – prin această durată asumată – un raport negativ al comunităţii sociale cu propriul ei timp. Pentru spaţiul românesc, Ştefan Afloroaei regăseşte anumite însemne specifice ale trăirii negative a timpului social.

Zeul Janus.. ca simbol social tradiţional al timpului, va fi regăsit în creştinism sub chipul Mântuitorului. Pe un cartuş pictat din cel de-al 15-lea veac, descoperit la uchon (Franţa), apare Janus sub chipul christic. Reprezentarea conţine monograma s, o inimă deasupra ei şi bustul lui Janus Bifrons. Aceasta are o faţă de bărbat şi o 136 eme'e-Tme într-o mână sceptrul, iar în alta cheia. Pe cap poartă o coroană. Pierre Chaunu. Istorie şi decadenţă, traducere de Corina Mărgineanu, Editura raciuj-Napoca, 1995, p. 14.. Ibidem. p. 15.

75

Este vorba de permanenta reluare, de eterna reîncepere a faptelor şi acţiunilor sociale în urma unor invazii repetate. Raportul este negativ, arată Ştefan Afloroaei, tocmai pentru că popoarele Răsăritului se întorc în ele însele…în afara lor rămânând Istoria din care tocmai sunt excluse" Lucian Blaga numea acest straniu fenomen „boicot al istoriei", Cioran îl stigmatiza drept „blestem valah", iar Mircea Vulcănescu, Ernest Bernea, Al. Zub, Sorin Alexandrescu, Matei Călinescu şi Daniel Barbu îl comen-' tau în funcţie de mentalităţile sociale, de contextul politic şi social139.

Ultimul dintre cei menţionaţi, Daniel Barbu, într-o lucrare relativ recentă14, se arată interesat de sensurile pe care durata le va lua în perioada secolului XVII românesc. Pe scurt, o dată cu acest moment al istoriei, durata va fi resemnificată. încetează a mai numi

întregul timpului care deschide spre veşnicie, sfârşind prin a face parte din cuprinsul temporalităţii. De la durată înţeleasă drept „vremea aşteptării", „anteca-mera eternităţii", se trece acum la prezentarea socială a acesteia ca „un domeniu temporal, autonom, capabil să-şi producă singur semnificaţie şi guvernat de legi proprii"141. Numai că aceste legi proprii nu vor fi întotdeauna simţite ca prezente. Absenţa lor va fi receptată social prin expresii de genul: „norocul cel bun" sau „norocul cel rău". Departe de a

138 Ştefan Afloroaei, întâmplare şi destin, ed. cit., pp. 7-20.

139 Există însă şi un raport profund pozitiv între timpul destinai şi membrii unei comunităţi date. Acest raport – pentru spaţiul românesc – este, din nefericire, departe de a fi unul social şi de a marca semnificativ mentalul social românesc. El numeşte, mai curând, încercarea singulară a unor spirite de a transcende timpul social şi de a reface complet durata (sub chipul propriului destin) în chiar cuprinsul acestei lumi. In întâmplare şi destin, Ştefan Afloroaei fotmulează desăvârşit aceste situaţii. Reluându-i expresiile, mă voi rezuma doar la a le contabiliza. Ele numesc „învăţarea continuă a morţii" (Eminescu); „gravitatea jertfei în timp" (Pârvan); „regăsirea timpului christic" (Haşdeu, Crainic); „trăirea faptului esenţial care camuflează urma Zeului" (Blaga sau Eliade); „duhul apocalipsei trecut în scepticism vizionar" (Cioran). încercarea lor este una eonică, numind durata şi nu timpul propriu-zis. Priveşte viaţa spirituală şi flu simplul fapt social, lumesc. Aparţine unor figuri culturale exemplare şi nicidecum comunităţii româneşti în ansamblul ei.

Daniel Barbu, Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească o secolului al XVIII-lea, Editura Antet, Bucureşti, 1996.
141 Ibidem, p. 46.

mai semnifica o „întâmplare fericită" prin care Zeul intervine în istorie şi timp, norocul ajunge a fi golit de orice semnificaţie transcendentă proprie vechii durate. Este primul dintre asasinii duratei sacre, tradiţionale. Dând măsura întregului joc istoric, norocul sfârşeşte prin a fiinţa asemenea „legii fundamentale a determinismului istoric"142. Timpul modern ce va urma secolului XVII se va specializa în a identifica şi evalua, pe baze raţionale, această „lege" fundamentală a istoriei şi realităţii.

îşi face astfel loc o mentalitate aproape pozitivistă de înţelegere

şi reprezentare a timpului, una care-1 reifică pe acesta aproape definitiv. Sursele ei se pot întrevede şi în cuprinsul secolelor XVII-XVIII. Pentru o anume elită intelectuală a acelui moment social şi istoric, timpul şi gândirea despre el se vor întâlni la nivelul scriiturii. Aceasta scoate timpul (sau durata) la vedere, le face manifeste, evidente. „Scriind istorie, lucrăm direct asupra duratei”143, afirmă D. Barbu pe marginea textelor lui Miron Costin. Dumnezeu, autor al istoriei, va fi acum secondat si chiar înlocuit de istoric, scriitor ţi de interpretul istoriei. A înţelege, povesti şi a interpreta istoria, echivalează acum cu însăşi crearea ei. Hermeneutul lucrează direct asupra duratei, verbul său fiind tocmai ipostaza sub care aceasta este trăită şi asumată.

Totuşi, niciodată în cronici şi letopiseţe actorul istoriei nu s-a identificat cu judecătorul ei, cu însuşi Dumnezeu. Cel mult scriitorul şi interpretul istoriei pot sa ofere modele pentru un anume viitor. A interpreta istoria nu înseamnă deloc a o şi judeca asemenea Creatorului. Devenind un apanaj al istoricului, durata se vede constrânsă la o analiză cantitativă, „obiectivă”, aproape profană. Din cuprinsul ei par a fi extirpate momentele sacre, esenţiale, cele prin care zeul însuşi intervenea in istorie. Acum timpului nu-i mai rămâne decât să-şi exhibe cu o maximă dezinvoltură goliciunea ultimă. „Ce-i rămâne cronologiei ca principiu de coeziune, ca punct modal, ca centru de referinţă?”144 „Legea” universală a nazardului absolut, un alt nume dat „asasinării” duratei sacre. Istoria

—!-

ibidem, p. 47. Ibidern, p. 50. Ibidem, p. 57.

77

socială, stând sub semnul acestei legi, va fi de acum înainte gândită „ca o durată exterioară istoriei sfinte şi fără comunicare cu veşnicia”145.

IV.2.4. „La duree du travail”

Durata profană, combinată cu „legile” hazardului, se vor regăsi în timpurile modenie/postmoderne într-o cu totul altă ipostază. Asupra ei s-a oprit şi N. Luhmann în The Differentiation of Society (New York, Columbia Univesity Press., 1982) distingând între o „temporalitate secvenţială” şi o alta „structurală”. Prima se referă la o multiplicitate de timpi sociali şi istorici, aflaţi într-o ordine de succesiune. Cea de-a doua, în schimb, nu este nimic altceva decât

străvechea durată regăsită acum într-un travesti modern. Reprezintă o extensie a prezentului în cuprinsul întregului timp, totul subsumându-se unei clipe unice, unei „atemporalităţi temporale". Structura de rudenie este, din acest punct de vedere, o durată modernă, substitut palid şi edulcorat al duratei sacre din timpul premodern.

Durata tradiţională ajunge să fie acum – în discursul sociologic contemporan – durata de muncă („la duree du travail"). Astăzi se discută despre variabilitatea „duratei normale de lucru", despre timpul educaţiei şi despre loisir. Prin urmare, durata modernă, circumscrisă perfect timpului, poate creşte sau scade, fiind departe de a mai numi întregul invariabil al unui timp. Ea nu mai este preluată şi justificată în economia mai înaltă a absolutului. Acest ultim fapt pare a nu mai spune nimic exact omului european modern. De regulă, durata modernă este cuantificată, măsurată, evaluată pe baza unor itemi sociologici şi nu a unor repere metafizice sau sacre. In fond, aşa cum bine arată Rene Guenon, nu durata propriu-zisă este cea care se măsoară, „ci spaţiul parcurs în cursul acestei durate într-o anumită mişcare a cărei lege este cunoscută"147. Cunoscând mărimea spaţiului parcurs, putem afla timpul

14: „146

Ibidem.

141.

1*7

Gilles Pronovost, Sociologie de temps. Paris, De Boeck Universite, 1996, p-Cf. Rene Guenon., Domnia… ed. cit., p. 43.

78

necesar parcurgerii acestuia. Pe el îl evaluăm şi măsurăm de fapt, şi nu durata propriu-zisă.

Cu toate acestea, resemnificarea socială a duratei şi reprezentările timpului modern rămân profund diferite şi (poate) ireversibile în raport cu cele tradiţionale.

IV. 2.5. Resemnificarea socială a duratei.

O ilustrare prin/metalizarea cozii în comunism

Un exemplu de resemnificare a duratei este oferit de sociologul Pavel Câmpeanu în cartea sa despre fenomenul cozii în comunism148. Autorul român pune în joc expresii de genul: „durată generală", „durate individuale" şi „durata întreruperilor". Cu prima expresie,

durata ajunge să fie judecată perfect în termenii temporalităţii. Dispar astfel urmele şi însemnele clasice, tradiţionale, ale reprezentărilor sociale privind timpul. Durata numeşte, pur şi simplu, intervalul de desfăşurare al unui fenomen social. Mai exact, scrie P. Câmpeanu referindu-se la fenomenul cozii în comunism, durata reprezintă „timpul ce se scurge între momentul convenţional în care rândul este constituit şi momentul real, precis definit, în care, indiferent de motive, el se dizolvă”149. „Durata individuală”, la rându-i, este formată din ansamblul timpilor investiţi de un anume actor social în desfăşurarea unui fenomen. Acest ansamblu este variabil (o jumătate de oră, o oră etc.) şi se calculează exclusiv în raport cu reperele fusului orar. în sfârşit, „durata întreruperilor” este o formă combinată a primelor două, referindu-se la fracturările unei practici sociale – în cazul ue faţă a cozii – afectând „activitatea vânzătorului”150 sau „aşteptarea unor Participanţi”151.

148

ravel Câmpeanu, România:Coada pentru hrană. Un mod de viaţă, versiune r-lânească de Mircea Boari, Editura Litera, Bucureşti. 1994, în special cap. H, – metamorfozele timmiW ™ 7n.i-

151

Ibidetn. Ibidern.

p. 76.

ui”, pp. 70-135.

79

Coada în comunism – dar nu numai – avea într-adevăr o structură fractalică. Faptul acesta 1-a observat foarte bine Ştefan Afloroaei. Intr-una dintre discuţiile noastre, el mi-a argumentat foarte convingător ideea. La prima vedere, orice coadă se circumscrie unei temporalităţi liniare, bazată pe succesiune. Există un singur început al cozii şi un singur sfârşit. Lungimea ei este dată de numărul cumpărătorilor care vin, se aşează resemnaţi la locul lor, apoi aşteaptă să le vină rândul. Aparent, rar ai putea întâlni o ilustrare socială mai convingătoare a unui fenomen marcat de simpla temporalitate liniară.

De fapt, la o analiză mai profundă, situaţia este cu totul alta. Aprecierea timpului de aşteptare numai după criteriul numărului de cumpărători este falsă. Ne referim la comunism şi nu trebuie să uităm că oricând cineva putea apărea pentru a se intercala neaşteptat în faţă.

N-are importanţă motivul invocat. Uneori intrusul face pereche cu cel din faţă. creând premisele dublării, apoi triplării cozii. Rândul originar se fărâmiţează, se multiplică. Cu alte cuvinte, el se fractalizează. Am spune că fiecare cetăţean al cozii este, din punct de vedere virtual, un nod fractalic. De la el se poate închega o nouă coadă, poate să se dedubleze şi să se tripleze rândul. Gândirea sa este şi ea una de tip binaro-fractalic. Omul are de ales între două variante: ori rămâne, ori pleacă. Fiecare din cele două posibilităţi prime pot genera o mulţime de alte alternative. Iată câteva dintre ele, create de varianta abandonării cozii: a) cetăţeanul pleacă spre o altă coadă, într-un alt punct al oraşului, sperând că acolo va avea mai puţin de aşteptat; b) omul abandonează gândul oricărei cozi pentru a merge la cârciumă, unde va exersa arta „înecării amarului în alcool"; c) vizionează un film; d) face o plimbare; e) pur şi simplu se întoarce acasă etc. Evident că din acest arbore virtual cu structură fractalică, unele altematice vor rămâne pe veci doar în capul omului. Cu alte cuvinte, ele vor încremeni în stadiul veşnic de proiect. Altele vor deveni însă reale. Cele transpuse în practică, puse cap la cap, alcătuiesc un film al vieţ11 cotidiene. Unele scene se repetă zilnic, putând astfel deveni repere pentru o hartă a vieţii respectivului om. Contururile ei pot fi trasate cu aproximaţie, cu referinţă relativă la viaţa fiecăruia dintre noi. Acesta ar fi de

altfel şi marele pariu al analizei binaro-fractalice a vieţii individuale şi sociale.

Revenind la analiza temporalităţii cozii în comunism, vom avea în atenţie interpretarea dată duratei de către sociologul Pavel Câmpeanu. Intuind într-un anume fel secularizarea duratei şi metamorfozarea ei aproape completă în anumite expresii ale timpului social – cu precădere cea referitoare la timpul muncii şi loisir –, Pavel Câmpeanu susţine totuşi că durata „nu este implantată într-un cadru temporal finit"152. Sociologul îşi argumentează teza cu aserţiuni clasice, de genul: durata nu este nici lungă, nici scurtă. Ea este şi atât. Doar valorizarea ei socială se face „numai în raport cu indivizii obligaţi să o parcurgă"153. Altfel spus, nu se poate reprezenta durata în afara existenţei unui individ. Durata unei cozi – a propos de exemplu invocat – depinde de existenţa unui individ. Nu se poate imagina durata cozii în afara existenţei individului, „dar ne putem perfect imagina durata individului (existenţa sa, care este şi viaţa sa) în afara cozii"154.

Durata unei cozi măsoară chiar existenţa sa, pe când „durata individului este dedusă din existenţa sa, care este şi viaţa sa – un cadru temporal de două ori limitat, în termeni sociali şi biologici”15.

Există însă şi o nelimitare a vieţii de ordin spiritual, în primul rând religios, asupra căreia Paveî Câmpeanu nu se pronunţă. O asemenea nelimitare deschide timpul vieţii unui individ spre durata divină şi spre împlinirea acesteia în eternitatea lui Dumnezeu. Raţionamentul lui Pavel Câmpeanu este, prin urmare, destul de restrictiv. Pe de altă parte, autorul invocat susţine că valorizarea socială a duratei se face numai în raport cu indivizii obligaţi s-o parcurgă. Este adevărat, dar mai există şi alte valorizări ale duratei – pentru unii dintre subiecţi poate cel puţin la fel de importante – care nici măcar nu sunt amintite. In concluzie, teza lui Pavel Câmpeanu referitoare la faptul că durata „nu este înglobată într-un cadru

—

152 „,

I5J Ibidem, p. 82. ibidem. Ibidem. Ibidem.

81

temporal finit cartea citată.

„156

este în sine valabilă, dar este insuficient argumentată în

IV.3. Eternitatea – un timp de dincolo de timp

Conform aceleaşi distincţii utilizate de Vladimir Lossky, eternitatea nu este timp. Nu numeşte o secvenţă temporală sau alta şi nici timpul în întregul său, asemenea duratei. Eternitatea este pre-timp (Ur-zeit), propriu doar naturii divine care creează şi care face timpul cu putinţă.

Cartea Genezei din Vechiul Testament este pe deplin semnificativă în ceea ce priveşte înţelesurile sacre, originare date de exegeţi eternităţii. Aici, primele trei cuvinte sunt – în limba ebraică – „Bereschit bara Elohim”. Ele s-au tradus prin: „La început, a făcut Dumnezeu cerul şi pământul”. Fals. Altul este, arată;ean Kovalevsky, sensul autentic şi profund al traducerii: „In principiu a făcut Dumnezeii”. Subiectul este la plural, iar predicatul la singular.

In mod obişnuit, s-a tradus „Bereschit” prin „la început”. Este incorect pentru că lasă impresia unui început al timpului, a ceva ce intră tot în categoria comună a temporalităţii. Or, timpul în sens comun a apărut, după Geneză, în ziua a patra a Creaţiei. (De fapt, este

impropriu să o numim zi, ea fiind cu totul diferită de accepţiunea umană obişnuită a termenului.) Este vorba în textul veterotestamentar de eternitate şi nu de timpul obişnuit. Aceasta nu lasă deloc posibilitatea cuantificării şi măsurării ei în zile, ore, minute etc. „Ziua Domnului" de care vorbeşte textul testamentar este una care – asemenea Principiului – adună în sine şi face cu putinţă toate enstazele temporale: trecut, prezent şi viitor. „Bereschit" nu se situează deloc în cuprinsul timpului comun, social, ci, mai curând, în ceea ce îl face pe acesta cu putinţă. „Astfel, «Bereschit» nu este încă

L56

Ibidem.

82

creaţia; este actul divin în sine însuşi care are în vedere creaţia"157. Nu este timpul, ci eternitatea, cea care-1 face pe acesta cu putinţă.

Interpretarea lui Jean Kovalevsky nu este singura care salvează eternitatea de reprezentările sociale târzii, moderne. Acestea o situează sub semnul unei realităţi fixe, imuabile, înţepenite. Absolut remarcabilă este şi construcţia ideatică a lui Franz von Baader asupra formelor temporale. El distinge mai întâi între un timp „adevărat", „aparent" şi un altul „fals".

a). Timpul adevărat. Prima categorie, cea a timpului., adevărat" este asimilată de von Baader cu „buna eternitate" din textul testamentar. Ea cuprinde un „existent permanent în prezent, ca şi în trecut şi în viitor şi, prin aceasta, odihnindu-se permanent în mişcarea sa şi mişcându-se permanent în liniştea sa"159. Altfel spus, „timpul adevărat" ar fi „noul cer" şi „noul pământ" despre care se scrie în apocalipsa iudeo-creştină. Un asemenea timp – împlinit sub semnul eternităţii – poate fi întrevăzut în două moduri, susţine Franz von Baader. Primul presupune o relaţie vie, directa, nemijlocită, „faţă către faţă". Celălalt mod de cunoaştere pune însă în joc datele de ordin simbolic. Este vorba de principiul „oglinzii" sau de „ghicitură", de lecturarea şi interpretarea unor semne sociale. O asemenea manieră este înţeleasă de Baader ca fiind una speculativă. Interesant este faptul că autorul invocat n-o investeşte deloc cu nuanţa peiorativă, astăzi aproape ubicuă în interpretările sociologice.

Jean Kovalesky, Taina originilor, cuvânt înainte şi traducere de Doina Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 20.

Eternitatea nu se identifică nici cu infinitatea timpului. Numai timpul, în una din enstazele sale, poate fi infinit în raport cu celelalte două. Eternitatea niciodată. De aceea prezenţa tainică, epifanică şi fulgurantă a eternităţii în timp se poate face doar Prin mijlocirea duratei, cea care transfigurează clipa prezentă.

Sunt toate acestea secvenţe simbolice şi revelatorii de care timpul social Adiţional nu a fost niciodată străin.

Hans Sedlmayr, Epoci şi opere, traducere, antologie, cuvânt înainte şi note de Mlrcea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1991, voi. I, p. 166.

83

b. Timpul aparent. Stă sub semnul a ceea ce noi ne reprezentăm în mod obişnuit ca fiind timp comun, timp social, timp al vieţii de zi cu zi. Mai este numit şi timp cotidian. Este definit ca „aparent" deoarece este masca, chipul ascuns al prezenţei eternităţii în lume. Metaforic spus, uneori eternitatea fulgeră cu „priviri de argint" cuprinsul timpului social, dezvăluindu-i acesteia golul, nefiinţa dar, în acelaşi timp. justificându-i prezenţa. Aşadar, din punctul de vedere al lui F. von Baader, timpul social fiinţează sub semnul incitant şi controversat al paradoxului.

c. Timpul fals. Acesta este înţeles ca o negare a eternităţii, a survenirii ei tainice şi repetate în lume, dar şi a timpului social (aparent) care-i asigură înaintarea mascată. Prin urmare, opusul timpului ade\ărat nu este timpul aparent, ci timpul fals care le neagă pe amândouă.

Există, în viziunea autorului amintit, o raportare specială a celor trei categoni temporale la enstazele timpului (trecut, prezent şi viitor). în acest sens, timpul adevărat le cuprinde pe toate trei, cel aparent eludează trecutul, iar timpul fals are în atenţie doar trecutul. „Nici prezentul, nici viitorul nu au realitate stringentă, real este numai trecutul (s.n. – N.G.), deci tocmai ceea ce – menţinut în viaţă prin vreun prezent – nu mai există7'160. Realitatea timpului ca „nonexistenţă" ia deseori forma trecutului hipertrofiat peste cuprinsul întregului timp. în ipostazele lui negative, trecutul apare uneori ca o „temporalitate infernală". în joc poate fi teroarea unei istorii care a fost şi care continuă să ne mai urmărească, sau absenţa socială a iubirii. „Infernul se instalează atonei când ajungi să nu mai poţi iubi" (Dostoievski).

Ambele situaţii traduc o evidentă stare de criză socială. în termenii lui Franz von Baader, ea intervine atunci când timpul aparent încetează a mai camufla prezenţa celui fals. Cele două tipuri de temporalitate devin monade, realităţi perfect străine şi izolate. Abia în acele clipe situaţia unei comunităţi/societăţi devine „insuportabilă şi deznădăjduită totodată”161-

I

160Ibidem, p. 168. 161 Ibidem, p. 169.

84

Este riscant şi periculos să facem asemenea generalizări la nivelul întregii societăţi româneşti actuale şi a celei mondiale. Totuşi, anumite tendinţe credem că sunt evidente. Una dintre ele se referă la răsturnarea reprezentărilor sociale cu privire la timp. Cel aparent este considerat real. La limită, el este chiar fetişizat. Sunt invocate argumente cosmogonice, plecându-se exclusiv de la timpul aparent. Cea de-a doua tendinţă se referă la reprezentările majoritare ale lumii actuale cu privire la eternitate. Ea este desacralizată, numind un timp înţepenit şi fals, impropriu şi fantomatic. Reprezentarea postmodernă a eternităţii este, pe scurt, cea a unui timp prelungit ad infinitum. Este motivul pentru care ar trebui să se încerce soluţii pentru ieşirea din această parţială situaţie de criză. Ea ar presupune o stare în care „orice societate bine rânduită are grijă cel puţin să facă posibilă, dacă nu să şi provoace, pătrunderea timpului adevărat în «acest» timp prin vehicule şi instalaţii adecvate şi să excludă pătrunderea devastatoare a timpului fals”.

Prezenţa în actualitate (după unii în postmodernitate) a timpului fals nu este o noutate. Multe dintre fracturile timpului au avut efecte speciale pe care membrii comunităţilor le-au interpretat ca fiind malefice, distructive. Aşa s-a întâmplat şi în România anului 1924, o dată cu reforma calendarului. Noul timp rezultat în urma devansării calendarului cu 13 zile a fost interpretat atunci ca fiind un timp fals. Să vedem despre ce este vorba.

16:

Ibid em, p.

85

Capitolul V

REFORMELE CALENDARELOR. ÎNCERCĂRI, ARGUMENTE ŞI CONSECINŢE SOCIALE

V.I. Blestemul profanatorilor de calendare

Cercetând scrierile şi diversele comentarii asupra reprezentărilor sacre ale timpului social şi schimbării calendarului, poţi constata cu relativă uşurinţă faptul că acesta din urmă a fost dintotdeauna un obiect de dispută. De cele mai multe ori, calendarul nu era schimbat cu uşurinţă, „înainte de a se urca pe tron, regii Egiptului trebuiau să jure că nu vor schimba calendarul; pentru orice schimbare din calendarul evreiesc era nevoie de întrunirea Marelui Sinedriu; pentru reforma calendanilui creştin din 1582 a fost nevoie de o bulă papală". E.G. Richards invocă în acest sens argumentul sacralităţii calendarelor: „ele definesc momentele ritualurilor, ale posturilor şi sărbătorilor"164. Prin urmare, schimbarea calendarului presupunea întotdeauna prezenţa unor semne cereşti. în absenţa acestora, orice reformare era privită ca un păcat de moarte – „sacrilegiu", cum îi spune şi Richards – şi sfârşea prin a atrage pedeapsa divină asupra reformatorilor şi comunităţilor stăpânite de ei. Exemplele amintite de conferenţiarul Departamentului de Biofizică de la King's College, Universitatea din Londra, sunt concludente: „Iulius Caesar a fost asasinat la un an după ce reformase calendarul roman; Regiomontanus a murit la un an după ce Papa 1-a invitat să discute această chestiune; după reformele gregoriene au urmat răscoale şi vărsări de sânge; Fabre

163 E.G. Richards, Cronologie şi civilizaţie. Calendarul între ştiinţă şi relig'e> traducere din limba engleză de Nicolae Damaschin şi Nicolae Popacu, Editu" Tehnică, Bucureşti, 1999, p. 119.

1M Ibidem.

86

d'Eglantine a ajuns în 1795 la ghilotină, iar dr. Bradley, arhitectul introducerii calendarului gregorian în Marea Britanie a murit la scurt timp după ce aceasta a fost aprobată prin lege – un eveniment atribuit, la vremea respectivă, judecăţii divine"16.

Concluzia ar fi că, pentru acele timpuri premoderne, reprezentarea socială a calendarului era una preponderent sacră. Numai aşa putem înţelege interpretarea morţilor subite ale reformatorilor ca pedepse ale cerului. Simplele „coincidenţe" între sfârşitul reformelor şi urgentele plecări la ceruri ale celor implicaţi în acest fenomen social erau. de regulă, considerate a fi foarte semnificative. Nimic nu era întâmplător. Cu timpul însă, această

reprezentare sacră a timpului a fost dublată, apoi însoţită de cu totul alte interpretări şi resemnificări ale temporalităţii. Faptul acesta ne îndreptăţeşte să considerăm calendarul drept o construcţie de ordin fractalic. înţelegem prin fractal acea realitate cu mai' multe dimensiuni ce se subsumează unei singure reguli. Este, în fond, definiţia pe care loan Petru Culianu o preia din textele lui R. Rucker şi o aplică unor realităţi religioase, politice, şi chiar propriei sale persoane.

V.2. Calendarul – un complex fractalic parţial elucidat în cazul nostru, calendarul ar fi un complex fractalic cu o mulţime de dimensiuni. Fiecare nouă interpretare nu face decât să mai adauge o dimensiune în plus fractalului „calendar". O primă dimensiune, generată de străvechea interpretare religioasă, este cea de natură sacră. Ea a dominat categoric reprezentările sociale ale timpului până în secolul al XVlII-lea. Una dintre funcţiile sociale pe care o asemenea interpretare a calendarului le-a avut a fost aceea de a estompa încercările reformiste sau de a le tergiversa aplicarea pe parcursul a zeci şi sute de ani (1.600 de ani in lumea veche creştină). Trei exemple credem că sunt suficiente pentru a Ustra sacralizarea fractalului „calendar". Primul îl are ca protagonist pe tolemeu III, regele Alexandriei, cel care a încercat (fără succes) să-i

165"

Ibidem.

87

convingă pe preoţii egipteni să introducă noi zile în anii neregulaţi ai vechiului calendar. Motivul esenţial al acestei formidabile rezistenţe a fost tocmai faptul că timpul şi măsurarea sa calendaristică erau reprezentate drept realităţi sacre, având ca model actele arhetipale ale zeilor. Următorul exemplu se referă la Iuiius Caesar. Acesta eşuase iniţial în încercarea sa de a reforma vechiul calendar. Este vorba de anul de graţie 46 î.e.n., atunci când tentativa împăratului a fost deconstruită de pontifi. în sfârşit, putem invoca şi dificultatea aplicării reformei gregoriene a calendarului, inclusiv în spaţiul românesc. Ea se justifică perfect în virtutea aceleiaşi dimensiuni sacre a fractalului „calendar".

O altă dimensiune fractalică a calendarului, una care a trecut din virtualitate în realitate, este cea conform căreia calendarul este o realitate sacră, dar manipidabiâă în funcpe de marile interese ale momentului. Sacralitatea calendarului nu este anulată, ci doar

transformată în obiect de negociere. Calendarul arabilor prensahomedani, de exemplu, era manipulat contra cost de specialiştii sacrului. Amploarea modificărilor survenite era direct direct proporţională cu suma înaintată şi cu interesul urmărit. „Afacerea" consta în intercalarea sau neintercalarea unei luni suplimentare. Chiar luna ramadan a ajuns să fie deseori obiect de negociere.

Următoarea dimensiune este cea care ilustrează calendarul drept o realitate sacră, dar perfectibilă. Deşi nu i se contestă substanţa religioasă, totuşi calendarul începe să fie înţeles şi ca un instrument special de calcul al timpului, uneori insuficient adecvat realităţilor ştiinţifice. Un exemplu concludent este cel al îndelungei încercări de reformare a calendarului iulian şi a canonului dionisian. Motivul invocat era nepotrivirea tot mai accentuată dintre ciclurile astronomice şi cele calendaristice.

Adâncirea acestei diferenţe a oferit suficiente date pentru apariţia unei noi perspective sociale de asumare a calendarului. Este vorba de cea iluministo-pozitivistă. interpretare care pune în joc o nouă înfăţişare a fractalului „calendar". Ea s-a rulat intens în istoria vest-europeană, începând cu secolul al XVIlI-lea. Este varianta care desfide orice conţinut sacru al măsurării timpului. Sfinţii şi martirii Bisericii Catolice sunt, practic, alungaţi din calendar şi înlocuiţi cu idealuri umaniste, savanţi, cărturari şi eroi. Iată şi câteva ilustre exemple menţionate de R.G. Richards

88

său în cartea sa despre Cronologie şi civilizaţie: „în 1772, Clency în ai oa UUendner des lieros, a înlocuit sfinţii cu luptătorii; Joseph Sasselier folosea războinicii şi alte celebrităţi în Almanach nouveau de l'anpassi din 1785; 1788, Marechal, „omul fără Dumnezeu", a publicat Almanahul oamenilor cinstiţi – un calendar în care zilele erau dedicate diferiţilor binefăcători ai umanităţii"166.

într-o admirabilă carte din 1985, Solomon Marcus punctează şi el fenomenul „colonizării globale a timpului" prin mijlocirea calendarului profan. Referinţa exactă este la calendarul francez republican. Acesta „a fost promulgat în 1793 cu intenţia unei modificări a ritmului social. Dar numai după 12 ani Franţa a revenit la calendarul gregorian. în contrast cu încercările precipitate ale academicienilor francezi, noua rescriere a calendarului, noua reglementare a ritmului social acţionează lent, dar eficient.

Simbolismul patriotic şi religios implicat în calendarele tradiţionale este înlocuit cu simbolismul comercial şi industrial Universul temporal este astfel modificat. într-adevăr, dacă sărbătorile naţionale sau religioase amintesc mereu de o ordine ciclica, de o necontenită reîntoarcere, într-o perspectivă a unui trecut îndepărtat şi a unei promisiuni din partea viitorului, calendarul comercial şi industrial ne introduce într-un prezent fără istoric"167. Un prezent mutilat, falsificat despre care S. Marcus nu putea să depună mărturie într-o carte publicată înainte de 1989. Această reprezentare profană şi pozitivistă a timpului a fost ilustrată cu brio şi de celebru părinte-fondatoral sociologiei, Auguste Comte. în 849, el publică Calendrier pozitiviste, invenţie cu care autorul francez a rămas m istoria sociologiei timpului social. în urma unui simplu artificiu de calcul, Comte a împărţit anul „în 13 luni, a câte 28 de zile fiecare sau Patru săptămâni a câte şapte zile: acestea însumau 364 de zile. Ziua restanta sau în anii bisecţi, cele două zile restante, erau zile complemen- C'- ep-actaIe' P^ate la sfârşitul anului: acestea nu aparţineau nici unei săptămâni, nici nu }e era atribuit vreun nume din cele ale zilelor

166 *Ibidem*, p. 121
167 Solomon Marcus. Timpul, Bucureşti, Editura Albatros, 1985, pp. 303-304.

„168
săptămânii". Lunile au fost trecute în calendar în vechea ordine, numai că ilustrau de data aceasta fie marile principii („Dedicaţii abstracte"), fie personalităţi culturale de excepţie („Dedicaţii concrete").

Săptămânile, în număr de 52, nu erau nici ele lăsate la întâmplare: purtau numele unor valori. Zilele anului, la rândul lor, au fost minuţios numărate şi contabilizate de sociologul Comte. Fiecare dintre ele purta în mod obligatoriu nume de eroi. Nici urmă de sfinţi în calendarul părintelui francez al sociologiei. Cu toţii, aceştia au fost „concediaţi", iar pe locurile „vacante", Comte a „angajat" – evident, cu „carte de muncă" – numai oameni muncitori şi eroi! Marea lui problemă era aceea că nu avea anul zile suficiente pentru toţi eroii umanităpi, martirii progresului şi coriferii raţiunii luminate ce

trebuiau în mod obligatoriu onoraţi. Până la urmă, Auguste Comte a găsit soluţia: a consacrat una şi aceeaşi zi unei liste deschise de figuri exemplare ale umanităţii. în sfârşit, ultimele două zile din calendarul comtian, care nu intrau perfect în sistem, n-au fost lăsate deoparte. Nu funcţionau asemenea unor apendice inutile. Erau zilele dăruite de Comte „tuturor morţilor, respectiv tuturor femeilor (un cuplu curios, care astăzi ar putea fi considerat incorect politic)". Iată o parte a calendarului lui Comte, aşa cum figurează în cartea lui E.G. Richards. Tabelul cuprinde şi dedicaţiile celor 13 luni:

Luna	Nume echivalent	Dedicaţie abstractă	Dedicaţie concretă
1	Ianuarie	Umanism	Moise
2	Februarie	Căsătorie	Homar
3	Martie	Paternitate	Aristotel
4	Aprilie	Filiaţie	Arhiflide
5	Mai	Fraternitate	Caesar
6	Iunie	Căsnicie	Şaint-Paul*
7	Iulie	Fetişism	Charlernagne
8	August	Politeism	Dante

1 Ihidem, p. 122. Ibidem.

9	Septembrie	Monoteism	Gutenberg
10	Octombrie	Femeie	Shakespeare
13	Noiembrie	Preot	Descartes

12	Decembrie	Proletariat	Frederick
13	Ultima	Industrie	Bicliat**

Saint-PauI era patronul şi mentorul lui Comte

** Bichat era un reprezentant de vază al medicinii din acea vreme. Se poate obiecta faptul că cei doi nu fac parte din aceeaşi categorie cu ceilalţi

Tabel nr. 2. Dedicaţiile lunilor în calendarul lui Auguste Comte

Sursa: E.G. Richards, Cronologie şi civilizaţie, ed. cit., p. 123

Din punctul nostru de vedere, asociaţiile dedicaţiilor abstracte cu cele concrete sunt pur întâmplătoare. Ridicolul creat prin alăturarea ior se combină cu o formă de autism intelectual al părintelui pozitivismului sociologic. Prezenţa lui este certă din moment ce sunt alungaţi toţi sfinţii din calendar, păstrându-se doar patronul şi mentorul lui A. Comte. Mai mult, alături de Dante, Shakespeare şi Descartes apare plasat Bichat, un nume important al vremii sale, dar de o anvergură considerabil scăzută comparativ cu ceilalţi.

încercarea tragic-comică a lui Comte de a reforma calendarul anunţă succesul pe care ulterior reprezentarea pozitivistă asupra timpului social îl va avea. Ea a fost continuată, printre alţii, şi de statisticianul englez Moses Bruines Cotsworth (1859-1943). Acesta a inventat Calendarul Internaţional. „Ca şi calendarul pozitivist, calendarul internaţional avea 13 luni de câte 28 de zile; luna suplimentară, numită Sal, era interpusă între hinile iunie şi iulie. Cotsworth a propus ca iunile să fie cunoscute după număr sau măcar după seninele zodiacului. Ziua stingheră urma să vină după 28 decembrie, şi să fie numită „ziua anului"; ziua intercalată, o „zi suplimentară", urma să fie introdusă după 28 iunie. Ambele zile erau extrahebdo-madale, însă fiecare an urma să înceapă într-o zi de duminică"1. Data precisă cerută de Cotsworth însuşi pentru aplicarea Calendarului Internaţional era anul 2000. Rezultatul? Destul de modest, din moment ce v- 126-127.

91

produsul său a fost aplicat doar „de unele firme comerciale din America, pentru a-şi simplifica contabilitatea internă"171.

Au urmat apoi şi alte încercări de reformare. Ele stau sub semnul aceleiaşi reprezentări simpliste, pozitiviste, ale timpului social.

Artizanii lor au fost autori ca John Robertson şi Broughton-Richmond; Alexander Philip şi G.N. Searle. Cu to? te ajustările şi ineditul lor. variantele pozitiviste ale calendarului nu-i epuizează acestuia multitudinea de dimensiuni reale. Ele îi întregesc structura fractalică şi-i ilustrează bogăţia, teoretic infinită, de noi interpretări ale timpului ce se mai pot însă rula în istorie de acum încolo.

Una dintre ele a fost cea a calendarului perpetuu. „Acest lucru ar însemna ca fiecare an să înceapă în aceeaşi zi a săptămânii, iar zilele suplimentare să fie structurate între doi ani. La rândul său, aceasta înseamnă că ar trebui făcut astfel încât să avem un multiplu de 7 zile pe an”173. Anul avea 364 de zile. Dos? acest număr este divizibil cu 7. Prin urmare, nu s-a putut crea acel calendar perpetuu în care anul să înceapă numai într-o anumită zi a săptămânii. în această situaţie, au apărut două soluţii teoretice, ambel<- abandonate. Prima viza schimbarea numărului de zile ale săptămânii, iar cea de-a doua avea în atenţie plasarea a cel mult două zile în afara celor 7 ale săptămânii. In cele din urmă s-a optat pentru o a treia soluţie: abandonarea calendarului perpetuu.

Trebuie menţionat faptul că cea de-a doua variantă, „a plasării zilelor în afara ciclului regulat de şapte zile al săptămânii, a fost propusă pentru prima oară de către Marco Mastrofâni, un preot italian”174. Existau însă două zile care-i stricau lui Mastrofini calculele: a 365-a zi şi, în anii bisecţi, cea de-a 366-a. Pe prima a sugerat s-o numim feria octava, iar pe cealaltă ziua intercalată. Alţi autori le-au spus dies non. E.G. Richards propune şi el, nu fără o oarecare strângere de inimă, cuvântul extrahebdo-madal. Faptul are mai puţină importanţă. Esenţială este această nouă mIbide,-p. 127.

172 Pentru detalii, a se vedea capitolul „Mişcările modeme de reformă”, în E.G. Richards, op. cit., pp. 125-128.

173 Ibidem. p. 124. mIbidem.

reprezentare a timpului, cea care-1 cuantifică sub semnul anului perfect. în cele din urmă este şi aceasta o dimensiune exersată istoric a fractalului „calendar”. Avem până în momentul de faţă mai multe asemenea interpretări. Teoretic, aşa cum am mai spus, numărul lor este infinit. Practic, însă, simt relativ puţine încercările care s-au rulat în timp şi care au suportat examenul istoriei. Iată-le prezentate, pe unele dintre, în schema următoare:

SACRU
CALENDARUL

Sacru şi perfect (vechile calendare egiptean şi roman etc.)
Sacru, dar perfectabil (calendarul indian etc.)
Sacru şi manipulat))] (calendarul arabilor premahomedani etc.)
PROFAN*
Un simplu artificiu (iluminiştii şi pozitiviştii) Devotat valorilor şi principiilor (Auguste Comte)
Perpetuu, neschimbător (unii reformatori ai calendarului gregorian) Internaţional, universal valabil (Moses Bniines Costworth)
* Un artificiu perfect (Marco Mastrofini)
Fig, nr. 6. Reprezentarea binaro-fractalică a calendarului

Am numit această reprezentare ca fiind una binaro-fractalică deoarece se reduce, în ultimă instanţă, la o alegere binară: „calendarul este sacru" sau „calendarul este profan". Plecând de la această dublă structură se diferenţiază apoi, conform mecanismului de generare al oricărui fractal, o multitudine de interpretări. In figura 6, noi am ilustrat doar 8 dintre ele. Teoretic însă, numărul combinaţiilor dintre ele este infinit. Nu toate au şansa de a se rula în istorie. Unele sunt poate „condamnate" să rămână în permanenţă virtuale. Altele, dimpotrivă, se pot transpune imediat în timp şi istorie.

O nevinovată, dar îndreptăţită, întrebare ar putea fi următoarea: la ce este bună o asemenea analiză şi interpretare binaro-fractalică a calendarului?

Convingerea noastră este că ea ne dezvăluie, în primul rând, funcţionalitatea sistemică a întregii istorii a reprezentării şi măsurării timpului. Complexul sistemic „calendar" cuprinde reguli de bază şi un mecanism de venerare a dimensiunilor interpretative. Or, cunoscând regulile – care sunt foarte simple, de altfel17 – se pot intui chiar noile combinaţii şi variante. Altfel spus, mintea mea poate merge, asemenea minţii şahistului, cu un pas în feâ3 realităţii prezente. Este exact teza metodologică pe care Culianu a dezvoltat-o în cărţile sale de după 1986. Nu în ultimul rând, trebuie să ne amintim de faptul că s-a vărsat

mult sânge în istorie pentru consfinţ>rea sau infirmarea unei anume dimensiuni a fractalului „calendar" Faptul este mai mult decât regretabil. Este şi motivul pentru care noua analiză de tip fractalic oferă o imensă şansă de înţelegere a ceea ce se întâmplă dincolo de aparenţe. Variantele calendaristice sunt, pur şi simplu, jocuri ale minţii care se integrează sau nu în istoric. Descifrân-du-le funcţionabilitatea, eu pot nu numai să profit de avantajele intuirii viitorului, dar pot chiar evita şi o parte din ororile prezentului.

Pe de altă parte, sunt convins că există şi anumite insuficienţe ale analizei sociologice de tip fractalic. Mai exact, de tip binaro-fractalic. Ele se referă la imposibilitatea verificării practice a unei anumite teze din metodologia lui Culianu. Ea susţine că nu întotdeauna noi alegem o dimensiune sau alta a sistemului sau o variantă interpretativă. Uneori, ea ne alege pe noi. Ne stăpâneşte şi posedă la modul definitiv, perfect chiar. Cred că aşa este din moment ce noi nici măcar nu conştientizăm acest lucru. (Vorba lui Baudelaire, reluată de Denis de Rougemont: cea mai mare ispravă a Diavolului este aceea de ne face să credem că el nici măcar nu există! Când suntem convinşi de acest fapt, atunci suntem captivi în mod definitiv. Diavolul ne stăpâneşte perfect pentru că nici măcar nu ne lasă impresia că o face.)

Evident, sistemul fractalic al calendarului nu este un diavol. Nici măcar unul mărunţel, de serviciu. Insă ideea funcţionează. S-ar putea ca, de exemplu, Auguste Comte să fi fost „posedat" de varianta calendarului său. (Cel puţin pentru un timp al vieţii sale.) în acest caz, nu el şi-a ales calendarul, ci exact calendarul pozitivist 1-a „ales" pe Auguste Comte. Or,

„5 „Există timp", „Timpul poate fi măsurat", „Există calendar" Timpul este sacru", „Timpul este profan" sunt numai câteva dintre regulile de bază ale fractalului calendar.

94

sociologic, aşa ceva este dificil, dacă nu chiar imposibil de demonstrat. Acest fapt nu scade însă cu nimic din fascinaţia şi speranţele pe care aplicarea sociologică a metodei binaro-fractalice asupra reprezentărilor timpului social o poate întreţine şi justifica. Vom urmări câteva dintre aceste reprezentări în legătură directă cu istoria românească a trecerii de la calendarul iulian la cel gregorian.

V.3. Timpul între ceaslov şi muncile câmpului

Literatura de specialitate românească nu este deloc abundentă în ceea ce priveşte lucrările de sociologia timpului176. Reţin, în mod deosebit, încercările reuşite de analiză socială/sociologică a timpului religios specifice şcolii gustiene. Sub semnul ei stau textele semnate de M. Vulcănescu, I. Ionică, E. Bernea. La acestea se mai pot adăuga contribuţiile esenţiale semnate de Constantin Rădulescu-Motru, Vasile Băncilă, Ilie Bădescu şi Ion Ghinoiu, Daniel Barbu şi Ştefan Afloroaei.

Majoritatea textelor menţionate177 analizează timpul social şi reprezentările lui româneşti plecând de la anul de graţie 1924. Evident, este

Semnificative îmi par a fi, în acest sens, următoarele lucrări: Vasile Băncilă. Reforma calendarului, în «Ideea europeană», nr. 159, 1924-1925 şi reluată apoi alături de alte texte, în Duhul sărbătorii, Bucureşti, Editura Anastasia. 1996; Mircea Vulcănescu, Infailibilitatea Bisericii şi failibilitatea sinodală, în «Cuvântul»' anul V nr. 1378, 22 ianuarie 1929, reluat mPosibilităţilefilosofiei creştine, Bucureşti Editura Anastasia, 1996; Ernest Bemea, Calendarul în satul Cornova, în «Arhiva pentru ştiinţe şi reforma socială», 1932; Constantin Rădulescu-Motru, Timp şi destin, 1940; Ion Ionică, îndrumări pentru monografiile sociologice, Bucureşti, 1940; Ernest Bernea, Timpul la ţăranul român, 1941; Cadre ale gândirii populare româneşti Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985 {Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul roman, Bucureşti, Humanitas, 1997); Ilie Bădescu, Timp şi cultură, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988; Ştefan Atloroaei, întâmplare şi destin Iaşi Editura Institutului European, 1993; Daniel Barbu, Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizata românească a secolului al XVHl-lea, Bucureşti, Editura Antet, 1996.

177 Mă refer la cele semnate de Vasile Bâncilă, Mircea Vulcănescu, Ernest Bernea, Ion Ionică.

vorba de ceea ce s-a numit a fi reforma calendarului11. Să vedem, mai întâi, ce reprezenta calendarul în r.^entalul social românesc tradiţional, iar apoi motivele schimbării, fenomenologia procesului, respectiv consecinţele sociale.

Deşi aflată în primele decenii ale secolului XX în «fază etnografică» (V. Pârvan), societatea românească – cu tradiţia ei întemeiată pe oralitate – a cunoscut o reformă administrativă şi de mentalitate a calendarului. Faptul a fost de o dificultate

surprinzătoare, tocmai datorită reprezentării sacre a calendarului de către ţăranul român tradiţional. Departe de a fi o simplă convenţie administrativă şi formală, o creaţie himerică a unor minţi sofisticate, calendarul reprezenta pentru omul satului românesc un modus vivendi. In nesfârşita-i resemnare, bunul român era dispus să accepte imposibilitatea păguboasă a autorităţilor de a rezolva un furt, a preoţilor de a nu fi la înălţimea statutului lor consacrat. Sub niciun chip nu era însă dispus – ne gândim 1» autenticul ţăran român – să aprobe mutilarea reperelor sacre ale propriei sale vieţi. Pur şi simplu nu s-a împăcat iniţial cu devansarea timpului cu două săptămâni. De ce? Pentru că în felul acesta s-ar fi prăbuşit un întreg univers spiritual şi social întemeiat pe sărbători. Ori, acestea din urmă nu sunt simple borne de hotar pe care să le poţi muta după capriciile puterii sau interesele Bisericii. Nu, ele sunt realităţi vii, momente esenţiale ale timpului revelat1. A le muta

178 Ea nu a fost singura din România acelui timp. A însoţit şi alte reforme ale perioadei interbelice, cum ar fi reforma agrară, introducerea sufragiului universal, unificarea sistemului juridic şi a sistemului de învăţământ, arată Li viu Antonesei în admirabilul său Nautilius.

Reforma calendarului a fost pusă în practică de o enciclică a Sinodului Bisericii Ortodoxe Române care viza trecerea de la calendarul iulian la cel gregorian.

179 Sărbătoarea înţeleasă ca timp revelat în funcţie de care se ordona anu! calan-daristic nu este, evident, o realitate exclusiv românească. în Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324 (traducere, prefaţă şi note de Măria Carpov, Bucureşti, Editura Meridiane, voi. II, pp. 132-168), Emmamiel Le RoyLadurie analizează reprezentările sociale ale timpului într-o comunitate franceză a sfârşitului de secol XIH. Aici, anul calendaristic era împărţit «într-o perioadă christică şi divină (de la Crăciun până la Rusalii) şi una hagiografică şi marială (de la Rusalii până la Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor)» (p. 137).

96

după voinţa omenească înseamnă a nu recunoaşte însemnele sacre ale sărbătorii, sau a te situa sub semnul blestemului divin şi al primejdiilor ultime. De aceea ţăranii anului 1924 au aşteptat semne cereşti şi au invocat vocea lui Dumnezeu pentru a-şi asuma noul

calendar. Până la urmă, o parte a lor au părăsit vechiul calendar, iar o alta Biserica. Unii au ajuns ca pentru un timp să respecte două serii de sărbători, iar alţii nu aveau „niciuna, cel puţin în mod oficial”180.

O analiză, sociologică a reprezentărilor sociale ale acelui timp fracturat şi schimbat a făcut-o Ernest Bernea. „In termenii antropologiei moderne, demersul lui Bernea se orientează spre descifrarea structurilor simbolice ale timpului ce sunt proprii culturi populare tradiţionale”181, într-o anumită măsură, aceste structuri mai supravieţuiesc şi astăzi în anumite enclave neatinse esenţial de spiritul modernităţii. Mai există oameni în leud, Maramureş, de exemplu, care sunt convinşi că „Timpul, vremea, s-ar zice că merge după vechi”. Imediat, atunci când sunt solicitaţi să ofere explicaţii, ei leagă reprezentarea timpului de practicile domestice obişnuite: „Noi aşa credem. Chiar şi cu terminatul iernii, când se face păşunea la animale, tot după calendarul vechi…”.

Faptul că timpul social era în întregime orchestrat de prezenţa sacrului este argumentat şi de accentul pus pe preţuirea specială acordată trecutului. «în credinţele populare timpul este prins întreg în trecut pentru că totul este cuprins în Geneză»m. Creaţia este cea care dă timpului un rost şi un temei. Nimic nu ar mai exista dacă românul ar ignora modelele vechi, adevăratele arhetipuri ale acţiunii şi comportamentului social. Trecutul – ca enstază a timpului – există cu adevărat în sensul că «lucrurile nu se pot schimba, pot fi mereu altele dar numai în forme, în sens material şi exterior, nu însă în legea lor, în ceea ce le face să existe». prm urmare, curgerea prezentă şi viitoare a timpului – fiind

180 T

uviu Antonesei, Nautilius, Editura Cronica. Iaşi, 1998, secţiunea „Interpretări l-ulni popular în cultura română interbelică”, p. 170. mIbidern- PP- 170-171.

Ernest Bernea, Cadre al gândirii populare româneşti, Bucureşti, Editura Cartea nă 1985, P. 160., p. 160.

97

ceva material şi exterior – este numai o aparenţă. Sub masca ei se ascunde în permanenţă trecutul ca lege a firii şi a întregii existenţe. în funcţie de respectarea sau ignorarea lui, întregul calendar se structura într-un timp reprezentat ca fiind fast şi nefast, eficace şi neeficace, rodnic sau pustiitor. Timpul îşi răsfrânge înţelesurile şi

puterile asupra oricărui fapt social. Sunt acţiuni prohibite în anumite momente sau zile, după cum sunt şi acţiuni benefice, cu condiţia de a fi săvârşite ritualic şi cu credinţă. Interesantă este însă asumarea totală, până în adâncurile fiinţei, a timpului social, indiferent de natura lui. «Timpul nesănătos», de exemplu, era simţit «în aer, în curte, în trupul tău»184, scrie Ernest Bernea. Nimic nu era indiferent, absolut neutru.

Calendarul ţăranului român tradiţional – pigmentat cu momente faste sau malefice – era deplin integrat în viaţa socială a comunităţii. Timpul era măsurat de ceaslov şi de muncile câmpului. Prin urmare, fiecare nouă zi reprezenta un «alt» început. Faptul nu presupunea deloc o resemnificare a trecutului sacru, ci o permanentă asumare a lui. Toată curgerea timpului îşi avea sensul şi împlinirea în eternitate. Ideea este convingător argumentată şi de Daniel Barbu, atunci când are în atenţie secolele XV şi XVI din istoria românească. Exista în acea perioadă un desăvârşit mariaj între Istorie şi Providenţă. Urmele lui se întrevăd în Letopiseţul Cantacuzinesc al lui Grigorâe Ureche. Aici timpul social este văzut ca un tribunal al judecăţilor divine: Dumnezeu însuşi «ceartă nedreptatea şi înalţă dreptatea». Din eternitate, zeul creştin desemnează, prin «glasul noroadelor», pe viitorul domn.

Pe de altă parte, nimic din fapta rea nu rămânea fără urmări. Pedeapsa avea loc aici şi acum, în timp, stigmatizând păcatul omenesc.

184 Ibidem, p. 176.

185 Principelui Gr. Ghica îi moare un copil drept pedeapsă a proastei juvernări. Apoteozei lui Iliaş Rareş îi urmează cumplitul îngheţ din 1548. La Finta, în 1653, Dumnezeu intervine în istorie trimiţând peste «ceriul prea seninat» un nor asupra oştirii moldoveneşti a lui Vasile Lupu. Mihai Cantacuzino scapă de persecuţia i-1 Gheorghe Duca datorită intervenţiei directe a Sfântului Nicolae. Ştefan cel Mare este ajutat de Sfântul Procopie la Râmnic (8 iulie) şi de Sfântul Dumitru la Codru Cosrnimilui.

Sunt toate acestea exemple de timp teofanic care au marcat esenţial în anumite perioade istoria socială si politică românească. Ele oferă o mărturie în plus asupra simbiozei tradiţionale dintre sărbătoare, calendar, istorie şi miracol. (A se vedea, în acest sens, Daniel Barbu, Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea, Bucureşti, Editura Antet 1996,

lucrare de unde sunt extrase şi exemplele mai sus invocate.)

Cu toate acestea, criza occidentului dintre 1680-1715 (cf. Paul Hazard, Criza conştiinţei europene) a făcut cu putinţă trecerea în umbră a acestei mentalităţi. Raţionalismul antiscolastic cu care a venit – această criză a maculat şi secularizat parţial reprezentările sociale despre timp. Totuşi, pentru spaţiul românesc, aceste imagini sociale ale timpului au continuat să rămână creştine. Explicaţia ar sta, după Al. Duţu, în faptul că nu s-au negat dogmele şi «rolul bisericii ortodoxe în societate». Ele vor rămâne două constante esenţiale ale mentalului social tradiţional din toate timpurile. La dogmă şi la rolul Bisericii Ortodoxe s-a raportat şi românul anului 1923-1924 atunci când i s-a cerut devansarea timpului cu 13 zile pentru a fi în acord cu cel occidental.

V.4. Reforma gregoriană în România.

Argumentele Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române

se

Motivele invocate în deceniul 3 al secolului XX pentru a argumenta schimbarea calendarului au fost patru:

a) Toate statele creştin-ortodoxe au primit calendarul apu. * an; b) Era absolut necesar ca toţi cetăţenii României întregite să aibe acelaşi calendar. în caz contrar, susţineau membrii Sinodului, s-ar fi ajuns la un «scepticism etnic»; c) Cu vechiul calendar se ţineau două rânduri de sărbători, fapt trăit reprezentat de unii ca fiind suficient de costisitor şi păgubos;

186

108.

Cărţile de înţelepciune în cultura românească, Bucureşti, 1972, p.

99

d) Fără a se argumenta, s-a susţinut că numai noul Galendar ar corespunde «adevărului ştiinţific». Contraargumentele nu au întârziat nici ele: «fizica pământului şi lumea organică, cu tot cuprinsul lor de viaţă şi ritm, au fost folosite pentru a dovedi aşa-zisa falsitate a noului stil», notează E. Bernea.

în temeiul lor, Sinodul Bisericii Ortodoxe Române a consfinţit în octombrie 1924 schimbarea de calendar. Puţini au fost însă cei care au anticipat convulsiile sociale şi spirituale pe care această măsură

administrativă le-a făcut mai târziu cu putinţă. Unul dintre ei a fost Vasile Băncilă. Exegetul român a început prin a pune sub semnul întrebării însăşi fenomenologia acestei schimbări: «s-ar fi putut găsi o modalitate practică prin care să se unifice calendarele în chip gradat şi pe nesimţite, fie luându-se o zi din luna august ori iulie, fie, mai degrabă, renunţându-se la anii bisecţi»188. Nu s-a procedat deloc aşa şi, prin urmare, consecinţele nu au întârziat să apară. Credem că ele ar putea fi sistematizate în următoarele categorii: consecinţe religioase, dogmatice (în sensul autentic, nepeiorativ al termenului), etnice, biologice şi sociale.

V.5. Consecinţele schimbării calendarului

V.5.1. Consecinţele religioase într-un excelent studiu (Infailibilitatea Bisericii şi failibilitatea sinodală), Mircea Vulcănescu pune sub semnul întrebării hotărârile Slantului Sinod ortodox românesc referitoare la îndreptăţirea schimbării bruşte a calendarului. Este invocat Sfântul Ignatie Teologul care afirma limpede faptul că infailibilitatea episcopilor în materie de credinţă dogmatică şi de legiferare canonică este doar virtuală. Ea există însă ca posibilitate. Poate deveni realitate numai atunci când Duhul pogoară şi însufleţeşte adunarea episcopilor. Or, există anumite fapte şi minuni – 187 Ernest Bernea, op. cit., p. 199.

188 Vasile Bâncilâ, Duhul sărbătorii, ediţie îngrijită de Ileana Băncilă, BucureŞ11’ Editura Anastasia, 1996, p. 45.

atent consemnate de scriitorii creştini – care au dispărut odată cu schimbarea calendarului pe stilul nou. Sfântul Martir Polycarp al Smirnei, un mare adversar al noii rânduieli latine a timpului, consemnează în «Canonul 7 apostolic» din Pidalion miracolele care însoţeau permanent data originară, nelatină a Paştelui189.

Toate aceste miracole au «dispărut» odată cu trecerea la noua rânduială, latină, a calendarului ortodox.

V.5.2. Urmările sociale ale schimbării calendarului

Acestea sunt, în primul rând, o consecinţă directă şi firească a celor dogmatice. Se referă la căderea Paştilor înainte de isimeria cerească şi la sărbătorirea acestuia de două ori în acelaşi an, fapt eretic şi total contrar Aşezămintelor duhovniceşti.

Iată argumentarea oferită de Mircea Vulcănescu în acest sens. Există un An Bisericesc care cuprinde întregul timpului, de la Facere la

Judecată, în cuprinsul Iui avem o singură Moarte şi înviere. Deci anul calendaristic trebuie să cuprindă şi el o singură sărbătoare a Pastelor. Exigenţa aceasta are în atenţie nu Pastele liturgic, săvârşit în fiecare zi, ci pe cel anual, al amintirii şi sărbătorii. în cuprinsul calendarului, el prefigurează, anunţă, timpul de după timp. Devine o «preîntruchipare» a Bisericii arhetipale, a Ierusalimului ceresc şi a învierii întregii lumi.

O altă consecinţă a schimbării calendarului care ar fi putut tulbura profund ordinea socială şi spirituală a comunităţii tradiţionale româneşti, a

189 î în Iliupolia (Egipt), în seara Joii Mari, pământul «varsă moaşte şi oase vechi de oameni». Prezenţa lor este suficientă pentru a acoperi întinderea unui câmp. Stau până jn Joia înălţării, atunci când singure se ascund în pământ. Ele semnifică viitoarea mviere a morţilor, deja profeţită de viziunea mai veche a lui Iezechil. Realitatea a°estui miracol este incontestabilă, fiind confirmată de istorici şi «specialişti ai sacrului», de la Gheorghe Coresi la Nectarie, Patriarhul Ierusalimului. „Alte două fapte provocatoare, consemnate de acelaşi Polycarp al Smirnei în u '! o"> se referă la umplerea cu apă (în 22 aprilie şi nu în 25 martie) a unui izvor at Şi la mărturia lui Paisie, Patriarh al Ierusalimului, referitoare la aluatul plămădit azimă şi adresat proorocului Ilie, aluat care s-a transformat în piatră uşoară, numită

101

fost căderea periodică, la interval de mai mulţi ani, a Paştelui creştin înaintea celui iudeu. Din fericire, atât această posibilă consecinţă, cât şi cea referitoare la sărbătorirea de două ori în cursul unui an a Paştelui, au fost anulate prin artificii şi soluţii ale Sfântului Sinod ortodox.

Ce ar fi însemnat însă devansarea creştină a Paştelui în raport cu cel evreiesc? Să vedem, mai întâi, ce semnifică sărbătoarea Paştelui pentru cele două religii. Prin jertfirea şi mâncarea azimei, pastele evreiesc comemorează plecarea din robia egipteană. Cel creştin, dimpotrivă, anunţă prin lisus legea nouă a morţii şi învierea mântuitoare. Vechii creştini, arată Vulcănescu, sărbătoreau de două ori Pastele: o dată cu evreii (Pastele Durerii) şi imediat după ei (Pastele învierii). Cu timpul s-a renunţat pentru că acest fapt ar presupune tăgăduirea şi răstignirea Mântuitorului chiar şi după învierea Sa. Este şi motivul pentru care iudeii prăznuiesc Pastele lor după cel creştin. Faptul face imposibilă stabilirea în calendar la aceeaşi dată sau înainte

a Paştelui creştin. Dacă s-ar fi întâmplat aşa, atunci una şi aceeaşi sărbătoare ar semnificare acelaşi plan două realităţi total opuse: anunţarea lui Iisus şi, în acelaşi timp, Moartea şi învierea sa. Pe de altă parte, jertfa ar fi fost sărbătorită înaintea prefigurării ei, fapt ce ar duce ia ruperea celor două Testamente şi la confirmarea ereziei lui Marcion. în aceeaşi ordine de idei, dacă Pastele creştin s-ar fi fixat înaintea celui iudeu, atunci tăgăduirea evreiască a lui Iisus s-ar fi făcut chiar şi după «Biruinţa Învierii». Faptul ar fi dus la suspectarea eficienţei soteriologice a învierii şi chiar la anularea ei. Pastele creştin şi-ar fi pierdut – deplin şi iremediabil – semnificaţia adevărată, bulversând o întreagă ordine socială şi culturală.

Vasile Băncilă, Mircea Vulcănescu şi Ernest Bernea mai amintesc şi alte consecinţe sociale vii, manifestate în spaţiul social românesc odată cu reforma de calendar. Ele se referă la preoţii «neascultaţi», «batjocoriţi» şi chiar «bătuţi» atunci când invocau necesitatea noului calendar; la refuzul intrării în Biserică şi a asumării ritualului ortodox; la ameninţarea cu aderenţa la grupul denominaţional al adventiştilor; la lăsarea bărbilor şi la apariţia stiliştilor şi, nu în ultimul rând, la ruperea legăturilor de rudenie atunci când convingerile religioase au devenit incompatibile.

102

V.5.3. Dificultatea acomodării cu noul timp social al muncii

Pentru ţăranul român tradiţional, calendarul nu era (şi nici nu este) un fapt oarecare, exterior, abstract şi indiferent. Dimpotrivă, calendarul sacru. întemeiat pe sărbători, s-a identificat cu propria lui viaţă şi cu cea a comunităţii. Renunţând la calendar, ar fi însemnat să renunţe la el însuşi, la etnie şi la valorile ultime ale vieţii. De aceea noul calendar adoptat de Sfântul Sinod a solicitat un nou stil social de viaţă şi muncă la care ţăranii români s-au adaptat greu sau chiar deloc. Cu timpul însă, situaţia a devenit alta. Noul calendar a ajuns să fie asumat şi trăit ca un mod de viaţă religios.

V.5.4. Spaimele provocate de prezenţa «timpului străin»

Era absolut clar că noul mod de măsurare a timpi'ui îi va schimba acestuia complet calitatea. Primii ani ai deceniului doi cunosc astfel invazia legitimată canonic a unui timp occidental, cu totul străin realităţii româneşti. Din punct de vedere etnic, acesta a bulversat semnificativ ordinea sacră a sărbătorilor. Din sărbătoarea Sfinţilor Arhangheli, de exemplu, oamenii au făcut praznicul Sfântului Dumitru;

o adevărată blasfemie şi sminteală socială.

Sărbătorile schimbate, tradiţiile siluite, timpul întors pe dos i-au îndreptăţit pe oamenii locului să trăiască o frică aproape apocaliptică atunci când s-au simţit despărţiţi iremediabil de strămoşi, de morţii lor cu care cultivau o relaţie vie şi specială. «Ne pierdem neamul», «ne luăm ™pă nemţi» (neamţ = apusean), erau expresii sociale des întâlnite care anunţau mefienţa şi îngrijorarea ţăranului român faţă de prozelitismul l timp al Europei.

103

V.6. De la timpul transfigurat la «frica de sărbătoare»

Plecând de la resemnificarea sărbătorii odată cu reforma din 1924, putem surprinde anumite diferenţe dintre sărbătoarea tradiţională românească şi cea actuală, contemporană.

Exista în spaţiul românesc tradiţional o mentalitate socială de sorginte veterotestamentară. Ea îţi cerea ca «atunci când vrei să învingi o realitate, în loc să o combaţi, primeşte-o, dar dă-i o valorificare mai adâncă şi mai vitală»190. Omul tradiţional al acestor locuri a acceptat inflexibila şi surprinzătoarea odisee a timpului, însă a trăit-o, a pătimit-o şi, uneori, a justiftcat-o în funcţie de anumite momente ale timpului sacru numite sărbători. Ele erau repere şi modele de viaţă comunitară. Numai în funcţie de sărbători viaţa era asumată şi suportată. Numeau întotdeauna secvenţele de timp transfigurate de prezenţa sfinţilor sau a lui Dumnezeu însuşi. A voi să lucrezi într-o zi de sărbătoare era o clară blasfemie şi o i totală imposibilitate. Omul simţea această interdicţie «ca o atmosferă care-1 înconjoară, ca ceva dens care-1 opreşte să înainteze şi să lucreze»191.

Reforma calendarului, dar mai ales Revoluţia Franceză şi curentele totalitare ale acestui secol, au resemnificat considerabil sărbătoarea. Faptul nu este valabil pentru întreaga comunitate românească. Sunt diferenţieri, interfeţe ale sărbătorii sacre ca cea modernă, profană pe care numai o analiză sociologică de teren le poate prezenta şi argumenta. Ca o.simplă supoziţie, noi putem afirma că, pentru anumite medii sociale, s-a trecut de la sărbătoarea sacră, ca prezenţă a divinului în lume, la o denaturare şi hedonizare semnificativă a timpului de sărbătoare. Sărbătoarea se va circumscrie acum «duminicalismului» (A. Pleşu). Ea devine – cel mult – un moment de repaos şi igienă, sau de «muncă suplimentară». Ajunge a fi înţeleasă (şi) ca un prilej de «evadare & natură». Numai că, în urma întâlnirii

rapsodice şi duminicale cu aceasta, natura se va refuza constant şi sigur sărbătorii. Omul modem sfârşeşte prin a suferi de o anumită «impotenţă festivă», după cum scrie Andrel

190 Vasile Băncilâ, op, cit., p. 65.

191 Ibidem, p. 29.

Pleşu în Pitoresc şi melancolie. Este incapacil să mai transforme, solemn şi grav, timpul profan în unul al sărbătorii. Mai mult, capătă o anume frică de sărbătoare: n-are ziar, n-are birou, n-are zgomot. Paradoxal, modernul va prefera zilele de lucru unei singure sărbători! întreaga viaţă ajunge a fi o «imensă zi de lucru» la care făptura modernă îşi anexează resemnată sărbătorile înţelese ca loisir. Nu de puţine ori poţi simţi mirosul pătrunzător de cadavru al marilor sărbători asasinate.

Totuşi, modernitatea nu se poate defini exclusiv prin „impotenţa festivă" şi frica de sărbătoare. Ea vine cu anumite caracteristici, însemne, ipostaze şi reprezentări sociale ale timpului ce se originează în tradiţie şi pe care le vom avea în atenţie în capitolul următor.

Capitolul VI

SOCIETATEA MODERNA ŞI NOILE EI STRUCTURI TEMPORALE

VI. 1. Modernitatea – lume a efemerităţii şi fragmentării

Folosind o expresie (aproape) tautologică, am putea înţelege prin modernitate un timp, o «epocă în care devine valoare determinantă faptul de a fi modern»192. Această normă axiologică defineşte o stare de spirit de tip raţionalist, analitic, deschisă unei permanente înnoiri şi schimbări. Ele, într-o bună măsură, sunt întotdeauna valorizate sub semnul unei pozitivităţi ultime, extreme. Estompând-se într-o bună măsură reperele clasice de lungă durată ale vieţii (semn Calendaristic, fapt sacru, acţiune benevolă, dezinteresată), modernitatea europeană se vede pusă acum în situaţia de a pozitiva aproape total şi de a recurge constant la faptul economic ca o justificare permanentă a tot ceea ce se întâmplă. Se impune astfel moda calculului mercantil, exerciţiul negocierii şi tranzacţia zilnică. La limită, omul modern poate trece orice sub spectrul imperturbabil al negocierii: trup, vise, condiţie socială, situaţie profesională etc.

De cele mai multe ori, acest fapt a fost înţeles ca fiind o expresie a stării de criză (vezi Alain Touraine, Critique de la modemite).

Interpretată din punctul de vedere al temporalităţii, criza lumii moderne constă în orientarea obsesivă asupra unui timp accelerat – care privilegiază dintre toate enstazele sale prezentul. Actualitatea a ajuns să fie excesiv preţuită, acum, în plină modernitate. Pentru a înţelege mai bine specificul

192 Gianni Vattimo, ^cietatea transparentă, traducere de Ştetknia Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 1995, p. 5.

193 Modernitatea, înţeleasă în sensul de a fi în ton cu prezentul, cu «noutatea» lui inconfundabilâ, figura ca termen în" limba engleză încă din secolul XVII. în sens estetic, modernitatea a fost folosită de Horace Walpole, la sfârşitul secolului al

106

reprezentărilor moderne ale timpului social este necesar să prezentăm câteva înţelesuri pe care conceptul însuşi de modernitate le-a cunoscut.

In Franţa, termenul de modernite a apărut în prima jumătate a secolului XIX. Explicaţia acestei prezenţe întârziate ar sta, în primul rând, în mefienţa şi chiar dispreţul notoriu al francezilor pentru neologisme. Chiar şi astăzi, dicţionarele abia dacă menţionează termenul. Dictionnaire de sociologie, Paris, Armând Colin Editeur, 1991, coordonat de Gilles Ferreol (varianta românească Dicţionar de sociologie, Iaşi, Editura Poli-rom, 1998, p. 126), expediază conceptul de modernitate în cinci trăsături distinctive: «democratizarea instituţiilor, dezvoltarea unei cunoaşteri raţionale, dezvoltarea individualismului, laicizare, eficacitate productivă…» (p. 126).

în opinia lui Matei Călinescu, cuvântul modernitate ar fi fost consacrat de Memoires d'autre-tombe a lui Chateaubriand. Autorul francez deosebea «vulgaritatea, modernitatea» unei prozaice;lădiri de vară de măreţia şi splendoarea unei «porţi gotice».

La limită, timpul recent, ca expresie a modernităţii, stă şi el sub semnul unui paradox: noutatea ajunge să fie depăşită în chiar actul consumării ei! Tot ceea ce vine după este deja un fapt «vechi», revolut. Nu este vorba, totuşi, de un prezent orientat autist spre sine însuşi: el deschide spre un viitor mereu anunţat, dar niciodată atins, asumat. în acest sens, Matei Călinescu, încercând să circumscrie faptul social modern unei definirii de dicţionar, îl numea pe acesta un concept temporal/istoric «care se referă la felul cum înţelegem prezentul în actualitatea lui unică, adică în ceea ce-1 deosebeşte de trecut, de

felurite rămăşiţe or elemente ce au supravieţuit din acest trecut şi, de asemenea, în ceea ce ne îngăduie să deducem, drept ori strâmb, despre viitor (s.n.) şi tendinţele lui, căutările şi descoperirile lui»194. Trecutul este condensat în cuprinsul prezentului,

XVHI-lea, cu referire specială la scrisul lui Chatterton pe care-1 poţi recunoaşte cu uşurinţă după «modernitatea modulaţiei, după configuraţia mai degrabă actuală a ideilor şi terminologiei» (Matei Călinescu).

Matei Călinescu, Modernitate, modernism, modernizare: variaţii pe teme moderne, în Postmodernismul. Deschideri filosofice, ediţie îngrijită de Aurel Codoban, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1995. p. 67.

107

fiind în joc o anume memorie a acestuia («la memoire de present»). Viitorul, deşi anunţat şi căutat în permanenţă, fiinţează mai curând ca o speranţă a ceea ce va să fie. Prezentul ca prezent, trecutul ca memorie şi viitorul ca speranţă, toate reprezintă o imagine modernă a sintagmei augustiniene referitoare la timp înţeles ca distensio animi. Acesta există, pentru că tinde să nu fie! Clipa prezentului modern este atât de fulgurantă încât, în chiar actul consumării ei, ea dispare în memoria trecutului şi/sau în aşteptarea viitorului.

VI.2. Ipostaze sociale ale modernităţii

Orice analiză sociologică a modernităţii credem că poate releva existenţa unor ipostaze sociale, cum ar fi cele ale ideologiilor progresului infinit şi ale naţionalismului; a revoluţiei industriale/ştiinţifice şi a democraţiilor de masă şi, nu în ultimul rând, anumite expresii ale timpului, într-un cuvânt, timpul social este una dintre ipostazele, importante ale modernităţii europene. Asupra lui vom insista în mod deosebit, nu înainte de a prezenta, pe scurt, şi specificul celorlalte:

a. Ideologiile progresului infinit. Conform acestora, istoria se derulează numai dinspre un trecut Tevolut spre un viitor neapărat beatific. Societatea se structurează permanent de la simplu la complex, de la inferior la superior. Tot ceea ce este hou este, în mod obligatoriu, superior.

Astăzi, aceste expresii ideologice ale istoricismului clasic sunt dezavuate iremediabil de epistemologiile neconvenţionale, «anarhiste», «dadaiste» ale lui Th. Kuhn, P. Feyerabend, H. „P. Duerr şi I. P. Culianu. Totuşi, acest fapt se consumă numai în anumite medii

culturale şi sociale. Cei mai mulţi. dintre noi continuă sa trăiască cu iluzia progresului total. Credem că el se poate argumenta la nivelul realităţii tehnice, dar în mei un caz nu se poate extrapola asupra întregii vieţi sociale.

b. Naţionalismul. El figurează, de cele mai multe ori, în cuprinsul societăţii moderne sub chipul unei respingeri radicale a capitalismului, «în

108

numele unei „apoteoze" colective a naţiei»195. Prezenţa sa este una paradoxală deoarece, pe de o parte, el este creaţia istorică a modernităţii, iar, pe de altă parte, naţionalismul refuză, deconstruieşte modernitatea. Cultivă o mitologie contramodernă, invocând deseori o retorică abundentă şi extrem de negativă.

c. Revoluţia industrială/ştiinţifică. Specifică întregii Europe apusene, ea reprezintă o altă forţă esenţială a modernităţii. Originile şi fenomenologia acestei revoluţii au fost convingător argumentate de autori precum: M. Weber, J. le Goff, I. P. Culianu şi P. Chaunu. Elementul definitoriu al acestei mărci sociale a modernităţii ar fi, din punct de vedere sociologic, actul raţional în raport cu un scop (M. Weber). El a făcut cu putinţă sistemul democraţiei de piaţă, noul model al societăţii deschise, pluralismul politic şi preţuirea valorilor individuale.

d. Democraţia de masă. Există în cuprinsul modernităţii europene un hybris de valori şi puteri cărora li se pretează poate cel mai bine sistemul democraţiei de masă. Nemaiaparţinând elitei, democraţia de masă este o putere specială, uneori iluzorie, dată opiniei publice de mijloacele mass-media şi de publicitate. Prin mijlocirea ei, o societate bogată poate să-şi sporească zilnic consumul, făcând faţă efectelor unor jocuri oculte ale marilor puteri politice, financiare sau, pur şi simplu, sociale.

e. Cea de-a cincea ipostază a modernităţii are în atenţie variantele importante ale timpului social. Ele cuprind: timpul macroşi microsocial, timpul grupurilor şi al instituţiilor, timpul familial şi cel al muncii, cel liber şi cel sacru şi, nu în ultimul rând, timpul cuaternar. Toate acestea se ^r ordonate şi convingător prezentate. Este exact ceea ce vom încerca şi noi să facem, începând cu analizele fundamentale ale lui Gilles Pronovost ŞiAnthGidd

**> p. 74.

109

VI.3. Temporalitate secvenţială, structurală şi «deîncapsulatâ»

în sociologia franceză contemporană, Gilles Pronovost este unul dintre cei care oferă o asemenea viziune logică şi bine argumentată. Invocându-1 pe Luhrnan, el susţine că toate variantele moderne de timp social se pot grupa sub semnul a două tipuri de temporalitate.

Primul dintre ele este temporalitatea secvenţială (a secquential time). Ea are în atenţie timpul de acţiune al actorilor sociali racordat schimbării sociale, dar şi istoriei în general. In acest sens, credem că putem vorbi de temporalitatea secvenţială a educaţiei şi exprimării opţiunii politice; a rugăciunii şi acordării ajutorului social etc.

Cel de-al doilea tip este temporalitatea structurală (a structural time) şi se referă la prezentul unor sisteme sociale. Mai exact, se are în vedere structura lor actuală. Aceste două tipuri de temporalitate teoretizate de Pronovost se pot metamorfoza şi ca două (posibile) criterii de cercetare sociologică a timpului. Nu ne-am propus însă ca în această lucrare să urmăm calea analizei temporalităţii secvenţiale şi/sau structurale.

Un al treilea tip de temporalitate – combinat cu o anume reprezentare a spaţiului – este pus în joc de Anthony Giddens196. Această nouă reprezentare a timpului este una exclusiv modernă. Pentru a o argumenta convingător, Anthony Giddens recurge la imaginea «spaţiului-gol».

Ce este însă «spaţiul-gol»?

Este un spaţiu nou, separat de orice loc. Cu alte cuvinte, în comunităţile vechi, arhaice, spaţiul aproape că se identifica cu locul, observă Giddens. Nu întâmplător, el era numit şi localitate. Putea fi identificat şi cuantificat cu relativă uşurinţă şi precizie. în interiorul unui asemenea spaţiu social, bine determinat, se consumau practicile vieţii cotidiene. Acestea erau, după formula lui Giddens, «localizate». Or, situaţia devine cu totul alta după apariţia modernităţii. Aria de cuprindere a practicilor sociale se dilată acum, atingându-şi limita, iar uneori ajunge chiar la disipare. Relaţiile sociale încetează a mai fi de tipul «faţă-către-faţă». Ele

196 Vezi, în acest sens, studiul lui Gilles Pronovost, Tipologia timpurilor social*”’ traducere de Cristina Gavriluţă, în «Hyperion», nr. 4,1997, pp. 54-55.

devin acum relaţii întreţinute cu cei «absenţi», «localizaţi la

distanţă de orice situaţie dată de intervenţiune faţă-către-faţă»197. După inspirata formulă a lui Giddens, locul devine treptat în modernitate unul fantasmagoric. El trimite spre un alt tip de spaţiu social, unul care încetează a mai fi structurat esenţial de către «forma vizibilă». Acesta mai curând «ascunde relaţiile distanţate care îi determină natura»198.

Pe noi ne interesează în mod special ce anume se întâmplă cu timpul în urma «golirii» şi «disipării» spaţiului? Evident, el este rupt, fragmentat, transformat într-un veritabil frac tal. Spargerea timpului social unitar şi dominant – cum a fost, de exemplu, timpul sacru sau cel al muncii – este un fenomen specific astăzi modernităţii occidentale. El face cu putinţă ceea ce Anthony Giddens numea deîncapsularea (disembedding)199'. Aceasta se referă la faptul că activitatea socială şi practicile cotidiene nu mai sunt prizoniere în contextul evidenţei, al relaţiei vii, directe, nemijlocite. Au loc la mari distanţe şi în momente temporale cu totul diferite. Fenomenul a devenit şi mai evident în anii '90, graţie revoluţiei informaţionale înfăptuită de Internet.

Trecerea în secundariat a relaţiei directe, faţă-către-faţă, mai este însoţită de «junismul noilor tehnologii» (Philippe Breton) şi de accelerarea timpului social. Internetul – cu toate scenariile sociale mai mult sau mai puţin utopice care se ţes în jurul lui – aduce în prim planul acţiunii sociale pe tineri. «Cultul Internetului e un cult tânăr, al tinerilor şi pentru

197

Anthony Giddens, Consecinţele modernităţii, traducere de Sandra Beru, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

Ibidem. Interesant este faptul că motivul relaţiilor distanţate, combinat cu cel al reducerii timpilor sociali de comunicare a fost interpretat într-un mod inedit de Ioan P. Culianu. Pentru detalii vezi Eros fi magie în Renaştere. 1484, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antoni, Editura Nemira,: UcureŞti, 1994, pp. 151-157. Am sintetizat teoria lui Culianu asupra timpului modern n cartea mea, Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale, Editura Polirom, Ia§i, 2000.

199 î – • –»

tn termenii lui Giddens, deîncapsularea reprezintă «procesul de „transfer" a

Viă r' soc-e dul contexte de interacţiune locale şi restructurarea

lor pe distanţe «mite de spaţiu-timp» (Consecinţele modernităţii, ed. cit., p. 26).

111

tineri». Or, aceştia sunt din ce în ce mai mulţi. Numeroşi şi bine plătiţi, uneori chiar de firme prestigioase. «Microsoft încearcă actualmente să negocieze un viraj care l-ar apropia de lumea Internetului şi nu ezită să recruteze persoane foarte tinere pentru a-şi orienta strategia»201.

Citind aceste rânduri şi având în atenţie situaţia tinerilor români aflaţi în tranziţie, nu putem decât să salutăm iniţiativa şi să ne gândim la oportunitatea «importării» ei pe pământ românesc. S-ar crea «mâine» multe locuri de muncă pentru tineri, locuri care poimâne ar putea fi părăsite, graţie emigrării aurului cenuşiu la Microsoft sau la alte firme renumite.

Dincolo de toate acestea, o problemă socială de mare amploare în viitor deja se conturează bine. Ea se referă la situaţia frustraţilor, tehnolb-bilor şi a „bătrânilor" (începând cu 35 de ani) într-o lume viitoare dominată de Intemet, reţea şi forţă de muncă chiar adolescentină. Un studiu realizat pentru Casa Naţională de Asigurări de Bătrâneţe <. idenţiază existenţa unui adevărat discurs de excludere a persoanelor în vârstă din domeniul noilor tehnologii ale informaţiei, datorat în principal junismului pe care se bazează acest mediu" 2. Tema este mult prea complicată pentru a încerca să-i oferim, acum şi aici. soluţii.

Ceea ce reţine însă în mod special sunt noile structuri temporale pe care o societate tehnicizată le va aduce cu sine. Ele vor avea cu siguranţă în comun o accelarare a curgerii timpului social. Viteza este cea care va fi cuvântul de ordine în noua lume superinformatizată: „ceea ce merge repede e mai bun, mai aproape de lumea spiritului"203. Iată ce scria în acest sens Alain Madelin, unul dintre profeţii actuali ai Internetului: „In realitate, noua lume care urmează poartă cu ea o formidabilă şansă de renaştere a societăţii la dimensiune umană şi în această nouă lume nu cei

200 Philippe Breton, Cultul Internetului. O ameninţare pentru legătura socială?, prefaţă de Neagu Udroiu, Bucureşti, Editura C.N.I. „Coresi" SA, 2001, p. 91.

201 Ibidem.

202 Ibidem, p. 92.

203
Ibidem.
112
mari îi vor învinge pe cei mici, ci aceia mai rapizi fată de cei lenţi (s n – N.G.)"2M

Or, noua fetişizare a reţelei şi a Vitezei aduce cu sine şi o altă filosofie de viaţă. Purtătorii ei sunt chiar adolescenţii. Microsoft-ul „a pus doi adolescenţi să le explice conducătorilor săi de vârstă medie noua lor fâlosofie privind munca şi petrecerea timpului liber”205. Printre altele, filosofia de viaţă a adolescenţilor şi tinerilor experţi în calculatoare presupune o surprinzătoare deconstrucţie a formelor de timp social şi o multidimensionalitate a practicilor cotidiene. Preluând un articol din Le Monde, 6 mai 2000, Philippe Breton aminteşte declaraţia unui adolescent cu privire la noul histrionism al timpului social: «perioadele de educaţie, de activitate şi de pensionare, altădată distincte şi succesive, astăzi sunt amestecate»206. Amestecul invocat aici este un alt nume dat fractalizării timpului social. Cursul firesc al vieţii, cu etapele lui clasice, de la copilărie până la senectute, este fracturat, rapt, fărâmiţat. Rezultă un amestec special care sfârşeşte prin a anula dominanţa vreunei perioade de timp social. Poţi fi adolescent şi educat în arta Internetului sau, dimpotrivă, pensionar şi cu totul profan în raport cu noile tehnologii. Timpul educaţiei în acest fetim caz se cere plasat după 60 sau 65 de ani, fapt realmente inedit. Noutatea lui ne confirmă o dată în plus teza fractalizării timpului social. Ea marchează un pas esenţial pe calea a ceea ce Anthony Giddens numea a fi disoluţia încapsulării.

* * *

Disoluţia încapsulării (embedding) acesteia provoacă susţinut un dinamism social cu totul special care duce, în opinia lui A. Giddens, la o nouă organizare raţională a vieţii. în joc este o relaţie cosmopolită între grupuri, comunităţi şi societăţi, una care diminuează semnificativ importanţa locului şi a datelor geografice. Fenomenul n-ar fi însă ireversibil. La mceputul capitolului III din cartea sa despre Consecinţele modernităpi, A. iddens propune conceptul de reîncapsulare (reembedding), prin care se

204 tu –,
loidem.

a» {bJdem'PV- 91-92. loidem, p. 92,

113

înţelege «reapropierea şi repunerea în formă a relaţiilor sociale deîncap-sulate, în aşa fel încât acestea sunt plasate (oricât de parţial sau tranzitoriu) în condiţii locale de timp şi loc»207. S-ar putea ca referinţa să fie, în general, la redescoperirea spiritului comunitar. Localizarea şi temporaliza-rea relaţiilor sociale sunt explicate de Giddens prin trimitere la angajamentele faţă-către-faţă (face work commitments) şi la cele în absenţă (faceless commitments); la token-xm simbolice şi la sisteme expert, numite impropriu şi abstracte. Ele presupun tipuri speciale de relaţii sociale care stau sub semnul unei anume temporalităţi. Aceasta din urmă poate fi cercetată în funcţie de anumite nivele interpretative şi perspective de analiză.

VI.4. Timpul social modern. Nivele de interpretare şi perspective teoretice de analiză

Motto:

«Este foarte important să se ştie că timpul este cea mai valoroasă resursă din viaţa noastră, iar managementul timpului ar trebui să fie prima preocupare a celui care doreşte să fie eficient»

Liviu Antonesei

Nivelul narativ al experienţei temporale. Invocându-1 pe Paul Ricoeur, Liviu Antonesei insistă absolut motivat asupra nivelelor structurilor simbolice ale temporaâităţii. Un prim nivel ar fi cel de tip narativ. El privilegiază rostirea, spunerea de «poveşti», mizând enorm pe «universalitatea (s.n. – N.G.) genului narativ»208, dar şi pe valoarea socio-culturală a reprezentărilor timpului. Se are în atenţie «marea diversitate a poveştilor, a miturilor, a fabulelor, a proverbelor, a epopeelor

™ Ibidem.

208 liviu Antonesei, Nautilius, Editura Cronica, Iaşi, 1998, în special secţiunea «Interpretări ale timpului popular în cultura română interbelică», p. 157.

114

sau tragediilor, a cronicilor sau analelor până la istoria propriu-zisă, care are veleităţi ştiinţifice, şi la literatura cultă (nuvele, roman etc.)»209. Aici sunt cuprinse şi anumite imagini şi reprezentări ale timpului, unele cu caracter social. La acest nivel, experienţa temporală este doar expusă, prezentată, uneori chiar desfăşurată în

amploarea manifestării sale, nefiind propriu-zis interpretată, comparată, analizată.

Primul nivel interpretativ. Conţinutul fundamental al acestui exerciţiu hermeneutic îl constituie modalităţile prime, originare, sub semnul cărora o comunitate socială îşi reprezintă timpul. Evident, noi avem de-a face astăzi cu o diversitate de reprezentări sociale ale timpului. Tocmai de aceea intervin sociologul, hermeneutul faptului social, antropologul etc. pentru a prelua, sistematiza şi interpreta aceste experienţe ale timpului, încercarea lor ar fi însă sortită eşecului dacă în joc nu ar fi puse şi anumite criterii de analiză şi interpretări ale timpului social, mai ales a celui dominant. (Asupra lor ne-am oprit într-o secţiune aparte a acestei lucrări).

Al doilea nivel al interpretării. Este vorba de cel care în atenţie cuprinderea acestor interpretări în conţinuturi mult mai ample: discursuri, teorii şi paradigme. Cu acest nivel secund al interpretării se «încheie cercul interpretativ»210.

Concluzia asupra căreia insistă Liviu Antonesei, în urma expunerii sistematice a teoriei lui P. Ricoeur, este aceea că nu există o experienţă directă a temporalităţii: «structurile simbolice proprii realizează întotdeauna medierea necesară, faptul că aceasta e verbală sau non-verbală neavând importanţă»211.

Pentru a delimita şi clasifica ipostazele/expresiile timpului social nu este suficientă simpla prezentare a unor criterii de cercetare sociologică. Mai este necesară şi situarea experienţei temporale pe anumite nivele de interpretare.

209 n.-j Ibidem
2u Ibidem, p. 158. Ibidem, p. 159,
115

Nivelul doi al inteipretării ilustrează existenţa unor perspective de analiză ale timpului în relaţie cu lumea vie a societăţii. Dintre acestea, cea teoretică se impune în mod aproape firesc. Ea numeşte conceptele, ideile şi teoriile referitoare la problematica timpului. Nu se are în atenţie timpul ca atare ci, mai curând, relaţia acestuia cu ritmurile sociale şi atitudinile actorilor sociali faţă de acestea.

A doua perspectivă de analiză a timpului social ar ti cea empirică. Aceasta privilegiază cercetările referitoare la bugetul timp, la investiţiile sociale, la ritmurile proprii de dezvoltare ale unor ţări sau

altora.

Există şi o altă paradigmă de cercetare a timpului, una care pune accentul pe domeniile specializate de analiză, cum ar fi domeniul timpului sacru sau cel al loisir-uhxi. în sfârşit, sociologii contemporani invocă insistent noile domenii, cele care au în atenţie nu o ipostază sau alta a timpului, ci relaţiile dintre ele. Din acest punct de vedere nu interesează atât de mult timpul acţiunii caritabile, al muncii sau educaţiei, ci interferenţele şi mutaţiile – deseori spectaculoase – pe care acestea le provoacă modelului de viaţă socială212.

In raport cu aceste modele de cercetare, sociologii argumentează astăzi existenţa în modernitate a mai multor forme de temporalitate socială. «O altă caracteristică ce decurge din societăţile moderne este cea referitoare la diversitatea şi fragmentarea timpului social: timp de muncă, timp şcolar, timp familial, timp religios, timp liber… ceea ce semnifică faptul că omul modern trăieşte într-o pluralitate de cadre temporale, cu semnificaţii şi conţinuturi diferite, dacă nu contradictorii sau în conflict»213. Această pluralitate de cadre temporale se structurează, aşa cum am mai spus, sub forma unui complex fractalic. Histrionismul formelor temporale se păstrează chiar şi în interiorul corpusului social, „înăuntrul acestei pluralităţi nu există diviziuni precise şi raporturi clare,

212 Despre perspectivele şi domeniile de analiză ale timpului social, vezi Pronovost (1996); W. E. Moare (1963); R. Rezsohazy (1970) şi W. Grossin (1974).

21 Gilles Pronovost, Introduction: le temps dans une perspective socialogique et historique, în «Revue internaţionale des sciences sociales», număr special «Temps et societes», nr. 107, 1986, p. 10.

încât putem vorbi mai degrabă de un mozaic temporal”214. Cele invocate aici, scrie Ciprian Mihali într-o excelentă carte despre fenomenologia timpului, apărută la Cluj în 2001, sunt departe de a epuiza pluralitatea timpurilor sociale. Totuşi, ele ilustrează convingător teza multiplicităţii fractalice a timpurilor sociale pe care noi o dezvoltăm în prezenta lucrare. Iată, în acest sens, câteva dintre ipostazele sociale ale timpului modern.

VI.5. Diverse forme şi reprezentări ale timpului social

VI. 5.1. Timpul macro social

Acesta cuprinde nivelul cel mai amplu de manifestare a timpului social. Un asemenea tip de temporalitate este orientat asupra ritmurilor sezoniere sau anuale, asupra ciclurilor vieţii şi, deopotrivă, asupra orarelor sau programelor generale ale muncii. A fost teoretizat şi analizat în mod special de G. Gurwitch (1963). Peste numai 17 ani, P. Bourdieu va relua tema în lucrarea sa Oulline of a theory of practice215. Sociologul francez va analiza alternanţa permanentă a timpului muncii cu cel de producţie, dar şi cu alte variantele moarte ale timpului social. împreună, ele formează timpul macrosocial.

Structura timpului macrosocial – ilustrată de Bourdieu în cartea sa din 1977 – are, din punctul nostru de vedere, o clară ordonare binaro-frac-talică. Regulile de bază ale fractalului „timp macrosocial" ar fi următoarele: „Timpul are o structură sezonieră", „Există primăvara"; „Există vara'; „Există toamna": „Există iarna"; „Anul sezonier cuprinde muncile sale specifice" etc. Mecanismul de generare a variabilelor interpretative proprii timpului social sezonier, o dată pus în joc, va duce la apariţia de

Ciprian Mihali, Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian, Editura WeaDesigI1 & print ciuj-Napoca, 2001.

te0 Cartea Va cun°aşte peste timp şi o versiune românească, Raţiuni practice: o e a acţiunii, traducere de Cristina şi Costin Popescu, Editura Meridiane, «ucureşti, 1999.

117

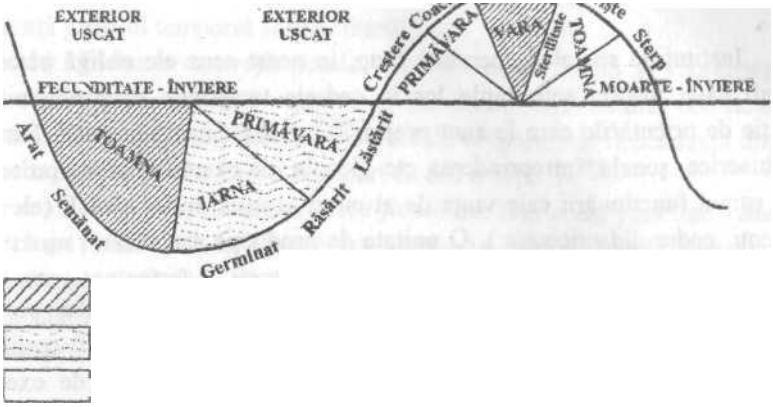
structuri fractalice. De exemplu, primăvara poate fi caracterizată prin muncile lăstăritului sau prin cele ale creşterii; toamna, la rându-i, presupune aratul şi semănatul, dar şi ariditatea sau moartea vegetală de dinaintea iernii.

Alte categorii binaro-fractalice ale calendarului kahyle, de exemplu, reiterează de fapt vechile perechi antinomice: întunecat/strălucitor, rece/fierbinte, feminin/masculin, interior/exterior, inferior/superior etc. Timpul macrosocial se rulează permanent pe unul sau altul dintre scenariile elementelor antinomice. Un asemenea scenariu al permanentei rulări poate fi următorul: toamna târziu au loc muncile aratului şi semănatului. Ele pun în joc capacitatea germinativă a pământului şi atribuie de genul: feminin (â propos de ciclul fecundităţii universale: pământ, vegetaţie, apă, lună; aici pământul stă sub semnul creativităţii, având o certă natură feminină) – întunecat (trimiterea este la condiţia telurică, de „moarte

iniţiatică" a seminţelor din pământ) – rece – uscat etc. Urmează iarna, un timp al germinării, urmată de primăvară. Aceasta din urmă presupune creştere şi coacere. Scenariul se încheie cu venirea verii, anotimp al maturităţii şi recoltării.

întreg scenariul macrosocial al calendarului kabyle se regăseşte în cartea lui P. Bourdieu. Noi doar i-am relevat structura binaro-fractalică. Scopul acestei interpretări este acela de a demonstra că practicile sociale se derulează în timp şi istorie pe baza unor alegeri de tipul „da" sau „nu", alegeri pe care mintea umană le trece din planul virtualităţii în cel al actualităţii sociale. Iată reprezentarea simplificată a calendarului anual kabyle. după P. Bourdieu, pe care noi l-am interpretat din perspectiva fractaiică:

118



Legendă timp de înuncă timp de producţie | timp de mort

Figura nr. 7. Reprezentarea simplificată a calendarului anual kabyle, după P. Bourdieu (1977)

VI. 5.2. Timpul micro social

Preia conţinuturile timpului macrosocial analizându-le în raport cu secvenţele foarte scurte ale vieţii cotidiene: oră, zi, săptămână, lună. Asupra timpului microsocial s-au oprit, printre alţii, G. Gurwitch (1963), W. Grossin (1974, 1981). Aspecte ale timpului microsocial vom avea şi noi în atenţie în capitolele consacrate cercetărilor practice.

VI. 5.3. Timpul grupurilor sociale

Acesta numeşte în mod special relaţiile dintre diferitele grupuri sociale, văzute din perspectiva temporalităţii proprii. Grupul prietenilor, de exemplu, reunit cu ocazia unei sărbători sau

comemorări, nu trăieşte acelaşi timp cu grupul de părinţi sau de performeri sportivi. Deşi cronologic aceste grupuri se situează în acelaşi an, lună şi zi, totuşi timpul °r Ş°cial are ritmuri şi cadenţe cu totul diferite. Asupra acestor „sisteme e tip particular a grupurilor sociale" au insistat P. Sorokin, R. Merton (1937) şi G. Gurwitch (1963).

VI. 5.4. Timpul instituţiilor

„Instituţiile sociale generează timp, în acest sens ele obligă actorii sociali să-şi înscrie activităţile lor în cadrele temporale determinate în funcţie de orientările care le sunt proprii"216. Aceste instituţii pot fi familia, biserica, şcoala, întreprinderea etc. Şcoala, de exemplu, poate ordona prin ritmul funcţionării sale viaţa de zi cu zi al unor actori sociali (elevi, studenţi, cadre didactice etc). O unitate de producţie sau comerţ nu este, la rându-i, străină de anumite ritmuri sociale proprii. Acestea pot consona cu cele ale societăţii, dar pot fi şi în profund dezacord. Sondajele de opinie din anii '80 şi '90 realizate asupra unui eşantion reprezentativ de muncitori din Canada, de exemplu, confirmau ideea unor incompatibilităţi, nepotriviri şi chiar fracturi între ritmurile unor instituţii sociale şi cele ale societăţii în ansamblu. Subiecţii munceau seara, noaptea sau după orarele rotative, fapt perfect incongftient cu ritmul general al societăţii217. Vom vedea că în spaţiul românesc postdecembrist contratimpul dintre ritmurile instituţionale şi cele de grup sau personale este cu mult mai accentuat.

VI. 5.5. Timpul familial

Apare analizat în textele unor autori precum W. E. Moore (1963), T. Hareven (1982) sau G. Pronovost (1996). Primul dintre aceştia considera familia ca fiind un prim cadru de socializare a timpului. în cuprinsul ei, timpul natural devine unul asumat, educat, investit cu sensuri şi repere foarte bine determinate. Instituţia familială conţine, după Gilles Pronovost, trei axe majore ale timpului:

a). Axa vârstelor vieţii. Ea cuprinde, printre altele, etapa copilăriei, cu visele şi proiectele ei, perioada vârstei şcolare, adolescenţa etc. Temporalitatea trăită de adolescenţi intră deseori în contradicţie cu ritmurile şi mentalităţilor adulţilor. In joc este celebrul conflict al

216 Idem, Sociologie du temps, Paris, De Boeck Universite,

1996, p. 131.

217 Vezi, în acest sens, Gilles Pronovost, Introduction:… ed. cit.

120

generaţiilor. Contradicţiile acestor ipostaze temporale definesc în ultimă instanţă gaist-vA temporal al unei familii; b). Traiectoria profesională. Aceasta este gândită şi reprezentată sociologic după criteriul sexului şi în funcţie de natura conflictelor intrafamiliale. Ele sunt deseori generate de «raportul de dependenţă dintre cariera profesională a femeii în raport cu cea a soţului»218; c). Ciclul propriu-zis al vieţii familiale. Din acest punct de vedere, sociologii utilizează în textele lor distincţia dintre ritmul temporal al tinerelor cupluri fără copii şi cel al cuplurilor cu copii mici; dintre temporaiitatea familiilor cu copii de vârstă şcolară şi cele vârstnice fără copii etc. Acestea sunt, în mod evident, doar câteva dintre exemplele care ilustrează ciclul temporal al familiei.

în funcţie de aceste repere esenţiale de analiză şi interpretare a timpului familial, noi putem lua în atenţie activităţile propriu-zise ale acestei instituţii. Fiecare membru al familiei are un scenariu temporal propriu, deseori diferit de al celorlalţi. Prin urmare, conflictele dintre temporalităţile diferite ale activităţilor familiale pot avea – în cele din urmă – consecinţe neaşteptate. Astfel, «imposibilitatea pentru o familie de a concilia sau coordona temporalităţile membrilor săi, proiectele lor, personalităţile lor viitoare, conduce la ruptură, la divorţ sau la dezintegrarea unităţii familiale»219.

. # *

Un reper modern de analiză a timpului social familial este şi cel propus de Tamara Hareven (1992). Autoarea urmăreşte în special modalitatea de restructurare a timpului social în perioada industrializării occidentale. Asupra genezei târzii a timpului industrial o dată cu

218…

Ibidem, p. 133. Ibidem, p. 134.

T "-’ i iniţial, această perioadă a fost cercetată amănunţit de Jacques le Goff. Autorul cez_ Vede originile timpului modern şi industrial în marea conversiune mentală

usa în Europa apuseană a secolelor XH-XIII, o dată cu apariţia «timpului

Sa omic» al negustorilor şi cămătarilor. El se va insera – subtil şi

eficient – în timpul fracti – ^se" c-? iân cel al societăţii. Momentul acesta ar putea marca chiar începutul arii timpului social. Faptul a devenit cu putinţă (şi) datorită noii reprezentări

121

revoluţia britanică s-a oprit şi E. P. Thomson. Trecându-se de la societatea tradiţională la cea modernă – arată sociologul – s-a avut în atenţie şi o structurare nouă – după unii calitativă – a timpului în jurul marilor munci. Faptul a fost urmat de o reglementare a muncii, de o diviziune pe etape de producţie şi, nu în ultimul rând, de o disciplinare a timpului muncii. Toate acestea au făcut cu putinţă, în cele din urmă, geneza timpului industrial european modern. Cercetările de teren ne îndreptăţesc să considerăm mediul familial drept realitatea care a servit ca mijlocitor «între uzină şi

971

populaţia muncitorească imigrantă». Familia a fost cea care a înlesnit coexistenţa ritmurilor temporale diferite, determinând asumarea «noilor

*?99

exigenţe ale timpului industrial»..

Mult mai târziu, în anii ’90, sociologul Gilles Pronovost va urmări în textele sale diversitatea secvenţelor temporale raportată la tipurile familiale. Există, în acest sens, familii care-şi consumă împreună timpul activităţilor comune (munci domestice, sărbători, repaos), dincolo de orice autonomie explicit recunoscută fiecărui membru în parte. Alteori, timpul industrial se subordonează celui consacrat familiei: este, de exemplu, cazul familiilor cu copii nuci.

sociale a banului, investiţiei şi împrumutului pe bază de dobândă. Până la apariţia acestui «timp economic», împrumutul de bani pe bază de dobândă a fost stigmatizat. Promotorul lui era cămătarul, deseori identificat cu evreul. A împrumuta cuiva o sumă de bani şi a i-o cere peste un timp înapoi cu dobândă pare astăzi un lucru banal, mai ales dacă cea care împnunută este o instituţie socială, în special o bancă. Cu totul altfel gândea însă teologul medieval al secolelor Xn-XIII. Dacă eu împrumut bani pentru o perioadă cuiva anume şi solicit la termen restituirea sumei cu dobândă, atunci eu mă situez sigur sub semnul păcatului ultim. Ce fac eu propriu-zis pentru a justifica primirea unei sume de bani cu mult mai mare decât cea pe care am împrumutat-o? Nimic. Prin urmare, dacă accept mai mult

decât am oferit, atunci am vândut ceea ce s-a interpus între momentul împrumutului şi cel al restiturii sumei: timpul. Or, acesta este creaţia lui Dumnezeu. A vinde ceea ce nu aparţine nimănui, ci numai lui Dumnezeu, înseamnă a săvârşi unul dintre păcatele ultime. De aceea, cămătarii medievali, arată Le Ooiî, erau stigmatizaţi drept «hoţi de timp». 221 Gilles Pronovost, Introduction:... ed. cit., p. 10.

222

Ibidem.

122

O secvenţă specială a timpului social familial se impune în c coabitam m cuprinsul aceleaŞ1 familu a mai multor generaţi, pannţi, copii, tinere cupluri.

în concluzie, timpul familial – lpostază a timpului social modern – este el însuşi susceptibil de o analiză din perspective multiple şi complementare. Ele sunt separate, amestecate şi deseori diversificate. Mai ales în strulrTf T,1 mtergeneraâI0nale Şi a practicilor profesionale diverse, structura fractalica a timpului familial este evidentă.

VI.5.6. Timpul muncii

Modernitatea se defineşte, printre altele, şi prin existenţa unui anumit model de analiză a timpului «laburist». Sociologul occidental contemporan pare a fi interesat în mod special de o marcă cantitativă, rationalistă de înţelegere şi evaluare a timpului muncii. în multe lu, răn şi rapoarte de analiza, tmipul a ajuns a fi astăzi (complet?) desacralizat, perfect divizibil şi măsurabil m săptămâni, zile şi ore. Interesează mult. de pildă, dacă rieri 7eS2ă 8 SaU ^ multe °re ZlMc> dacă'depăşeşte'mterore săptămânal consacrate muncii, aşa cum apare el în

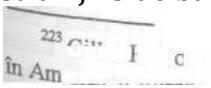
T^\7 t m mdustrializate ^ Europei (vezi, în acest sens, articolul ta d O. Marchand din Futuribles, 1992, p. 33). A se ajunge la o medie de recentă înrrSTăm/nal „ST*5 munc" se consideră a fi ° «™«= recenta m ţanle industriale» 23.

Personajul principal al timpului muncii din Occidentul contemporan

Td:^:^ \ cuprinde sectoareinr –„ } orar mriabll< sPecitiC mai ales careT " servicii-; 3) orar al săptămânii comprimate, cel eTa PrOgramul mei săPtamâm condensată în 4 zile a câte lucru zilnic. Compensatoriu cu această «mobilizare» pe

lilZaTA S°? olosie du <emPs> „d. cit., p. 138. Fenomenul a fost

posibil cea mai extiLă S l k după 1960’ Pe de altă P^- JaPonia are? i astăzi strâ ^J™3 de bau (peste 46 d) Sd ă



— (m jur d ST3 CrU (peSte 46 de ore)’lar Suedla săptămâna cea mai Pe cea de 5 zile 0 „^ Eur°pa ^«strială preferă ziua de lucru de 5 zile, Asia

le Şi jumătate, sau chiar pe cea de 6 zile.

123

frontul muncii se oferă o perioadă mai lungă de concediu. Semnificativ este şi procentajul pe care un orar comprimat îl poate ocupa din timpul total de lucru al unei ţări. Avem, în sfârşit, şi 4) un orar al timpului sezonier, acesta este subiectul predilect al şomerilor. Masa lor de lucru este variabilă224, schimbându-se de la o ţară la alta.

Toate aceste date ilustrează ceea ce W. Grossin numea a fi, într-un text al său din anii ’90225, diversitatea şi eterogenitatea timpurilor sociale. Concomitent cu acestea, o parte din lumea occidentală înregistrează astăzi o scădere progresivă a timpului consacrat muncii. Reducerea acestuia a început într-un mod accelerat în Europa anilor ’60 şi 70. în anii ’90, ea nu a cunoscut – din punct de vedere cantitativ – modificări spectaculoase.

în 1995, de exemplu, durata de lucru a unui salariat francez era în scădere. «Ea reprezenta cu greu 14% din timpul efectiv al unui salariat, în ciuda timpului pe care el ar fi trebuit să-1 lucreze fără nicio întrerupere de la douăzeci la şaizeci de ani. Dacă am ţine cont de dezvoltarea timpului parţial, media anuală a timpului de lucru într-o ţară precum Franţa scade la o mie de ore pe an, aceasta însemnând 40.000 de ore într-o viaţă (conform titlului profetic al cărtii lui J. Fourastie), fie 9,5% din timpul de viaţă în stare de veghe, pentru o medie de viaţă de 75 de ani. Lucrurile stau la fel şi pentru producţia de valori (timp calitativ). Munca, în ciuda penurâei sale, nu este deloc citată ca o valoare dominantă în anchetele din ultimii zece ani. Aceasta nu face decât să amplifice discordanţa între nivelele de calificare din ce în ce mai ridicate şi locurile de muncă reale disponibile pe piaţă. Este un factor notabil al explicării dezinteresului tinerilor în privinţa valorii muncii»226.

224 în ţările puternic industrializate ale Europei, masa şomerilor varia în anii ’90 între 10-25%. Cea mai înaltă rată se întâlnea

în Suedia, Marea Britanie şi Norvegia (peste 24%). în S.U.A., ea este astăzi înjur de 17%, iar în Canada este de 20%. Datele sunt preluate din lucrările lui W. Grossin (1994) şi G. Pronovost (1996). Evident, ele nu sunt nici pe departe complete. Sunt însă semnificative pentru modelul sociologic occidental de analiză a timpului muncii şi pentru structura fractalică a acestuia. Este tocmai ceea ce ne-am propus să ilustrăm în această carte.

223 W. Grossin, «Les temps de travail», în De Coster, M. şi F. Pichault (eds.), Trăite de sociologie du travail, Bruxelles, De Boeck, 1994, pp. 127-144.

226 Roger Sue, «între muncă şi timp liber: apariţia unui sector cuaternar»' traducere de Cristina Gavriluţă, apud Hyperion, nr. 1, 1998, p. 70, Teza principala a

124

Aceasta înseamnă oare că în Occident nu se mai munceşte? Nicidecum. Este vorba de cu totul altceva. Mai exact, tehnica ultraperformantă, de ultimă oră, îţi permite să produci mult mai bine, dar cu un efort fizic substanţial redus şi într-un timp record. Prin urmare, ponderea veche, clasică a muncii în ansamblul timpului social scade, dar nu dispare. Munca cu rost practicată într-un timp considerabil redus este mult mai eficientă. Ea face cu putinţă celebra funcţionalitate a capitalismului central-european şi american. In ultimă instanţă, mai puţin importă dacă un tânăr este apatic şi dezinteresat de valoarea muncii. Până la urmă, acesta va fi preluat de sistem şi integrat fluxului productiv. Marele atu al Occidentului este – spre deosebire de România, de exemplu – existenţa unui temeinic exerciţiu de rulare în timp a modelului de producţie capitalist. într-un fel anume, acesta merge astăzi de la sine.

* * *

Cu totul alta este însă situaţia actuală a timpului muncii din România. Imediat după 1989, raportul dintre timpul consacrat muncii şi cel al loisir-ului s-a modificat esenţial. Astfel, în spaţiile sociale unde s-a impus economia de piaţă, timpul muncii s-a mărit considerabi. Oamenii şi-au sacrificat timpul liber, prestând servicii în mai muie instituţii în mod simultan. Faptul acesta s-a impus aproape ca o fatalitate, din moment ce nu mai existau alte alternative sociale. Costurile tranziţiei şi continua pauperizare a majorităţii populaţiei au dus în cele din urmă ia diversificarea şi chiar fetişizarea timpului

muncii. Pentru anumite categorii de Populaţie, acesta tinde să fie valorizat asemenea timpului sacru. Avem de-a face astfel cu un inedit substitut social al sacralităţii.

Se constată însă şi existenţa fenomenului invers: scade timpul muncii – inclusiv respectul acordat acestuia – şi creşte semnificativ timpul lber. Justificările trimit direct la faptul că unii dintre foştii angajaţi ai Satului au devenit şomeri, sau Ia crunta realitate privind inflaţia ciornelor de studii şi incapacitatea tinerilor de a-şi mai găsi un loc de nca imediat după absolvirea şcolii. Nu sunt însă acestea singurele

'irtm – Ul ^micez se referă la constatarea unui declin al modernităţii şi, în special, a Ul muncii care a marcat definitiv modernitatea.

125

cauze. Lor li se mai adaugă fenomenul abandonului şcolar şi a traiului zilnic asigurat exclusiv pe baza veniturilor părinteşti.

Această stare de criză a unei bune părţi din societatea românească a dus şi la dezavuarea parţială a valorii muncii. Ea continuă totuşi să fie din plin prezentă în diverse medii ale societăţii româneşti, cel tradiţional fiind doar unul dintre ele. Aici cultul muncii continuă să rămână sacru şi absolut necesar pentru durabilitatea oricărei creaţii. „Cine nu se şterge pe faţă făcând casă, copiii lui nu stau în ea, n-o moştenesc. Asta-i văzută cu ochii"227. Şi mai bine se poate ilustra această mentalitate prin exemplul prezentat de Gheorghiţă Geană într-unui dintre textele sale. E vorba de relatarea pe care i-a furnizat-o antropologului român «un preot originar din satul Bogaţi (judeţul Argeş), în prezent slujitor la biserica „Domniţa Bălaşa" din Bucureşti: „Mama, când a ajuns la adânci bătrâneţi, nu mai putea face munci grele. Nu putea nici măcar să aducă o găleată cu apă. Dar nici nu dormea. Noi, copiii ei şi vecinii, o îndemnam să se culce, să doarmă. Ştiţi ce răspundea?

— Să dorm eu!? Cum să dorm, când lumea muncește!?"»228.

Revenind concret la tema timpului, observăm că astăzi se înregistrează o continuă mutare de accent de la timpul muncii la o anumită secvenţă a timpului liber. Faptul ar putea constitui reperele temporale ale modernităţii târzii şi/sau postmodernităţii.

VI. 5.7. Timpul cotidian

Este o altă ipostază a timpului social şi a fost analizat, printre

alţii, de Ciprian Mihali în volumul Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian119. în linii generale, autorul clujean defineşte timpul cotidian ca fiind «timpul pe care ni-1 luăm sau ni-1 acordăm pentru a face

227 Ţăran din Ieud, Maramureş.

228 Gheorghiţă Geană, „Ce se întâmplă acolo? Contradicţie şi confuzie în România după 1989", în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord.), Starea societăţi' româneşti după 10 ani de tranziţie, Editura Expert, Bucureşti, 2000, p. 148.

229 Cartea a apărut la Cluj Napoca, la Editura Ideea Design & Prinţ, 2001.

126

ceva. Fiecare determinare a timpului, aşa cum îl „citim" zi de zi, pe ceas este un „timp de ..." sau un „timp pentru..."»230.

O minuţioasă şi stimulantă determinare a timpului cotidian oferă şi Umberto Eco într-un articol din 1988231. Timpul propriu-zis al unei zile obişnuite este fracturat şi consacrat pe intervale foarte precise preacticilor cotidiene, intelectuale sau, pur şi simplu, profane. în joc este o permanentă „luptă cu timpul" pe care doar puţini dintre noi au chemarea şi priceperea de a o câştiga. Umberto Eco este, cu certitudine, unul dintre aceşti „magicieni" ai temporalităţii imediate (şi nu numai).

Acest timp cotidian se poate clasifica într-un timp al acţiunii şi un altul al pasivităţii. Primul este şi unul funcţional, ilustrat, de exemplu, de

230 Citatul face parte din lucrarea de doctorat a lui Ciprian Mihali, Pentru o hermeneutică a cotidianului, Cluj Napoca – Strasbourg, 1999, p. 153. teză susţinută în cotutelă, coordonatori fiind prof. dr. Andrei Marga (Universitate» «Babeş-Bolyai» din Cluj Napoca) şi prof. dr. univ. Jean-Luc Nancy (Universitatea «Marc Bloch» din Strasbourg).

231 Umberto Eco, „Cum să ne chivernisim timpul", variantă românească publicată în Minunea Sfântului Baudolino, traducere din italiană de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, pp. 93-95. Calculul semioticianului italian privind drămuirea matematică a timpului cotidian are, din punctul nostru de vedere, o evidentă structură fractalică. în jocul cotidianului sunt ipostaziate mai multe scenarii temporale, cam toate orchestrate pe tema muncii intelectuale.

Altele, dimpotrivă, au în atenţie intervalele zilnice de timp mort: cele consacrate somnului, deplasărilor, erosului etc. Arta lui Eco este de a nu-şi risipi nicio clipă din timpul care i-a fost rezervat de Dumnezeu. Fiind dublată de o eficienţă rarisimă, ea ar trebui să devină model exemplar pentru românul timpului de tranziţie. Din nefericire nu este.

Iată şi câteva pasaje din text cu adevărat semnificative: „într-un an nebisect sunt aproximativ 8760 de ore. Adunând opt ore de somn, o oră pentru trezire şi pusul paharului cu apă minerală pe noptieră şi nu mai mult de două ore pentru mese ajungem la vreo 4170 de ore" (p. 93). Acestora li se mai adaugă 730 de ore anual pentru deplasări locale şi 1465 pentru obligaţiile universitare; 50 de ore pentru coordonarea unei reviste de specialitate şi 300 annual pentru interese ştiinţifice; 500 de ore pentru traducerea propriilor texte şi 300 pentru scrierea lor; 156 de ore consacrate unei rubrici

Permanente şi 624 corespondenţei; 372 de ore anual pentru congrese şi conferinţe şi

23 de ore pentru deplasări în străinătate etc. în final rezultă 8094 de ore. Scăzute din umărul total de 8760 de ore dintr-un an rezultă o oră şi patruzeci şi nouă de minute c dăruite «sexului», conversaţiei cu prietenii şi rudele, funeraliilor, vizitelor la ori> târguielilor, sportului şi spectacolelor" (p. 95).

127

sociologul Pavel Câmpeanu prin fenomenul cozii în România comunistă232. Cel de-al doilea se circumscrie de cele mai multe ori foisir-xâvâ. Adesea, timpul funcţional poate deveni şi unul abstract, numit de Pavel Câmpeanu simbolic. în exemplul despre fenomenul cozii în comunism, «timpul cronometric, concret, devine timp simbolic, abstract»233. El presupune ieşirea din coadă, neorientarea fixă spre actul cumpărării. Este timpul abandonului de a mai cumpăra ceva şi al resemnării totale în faţa absurdului aşteptării. Noul timp este susceptibil de a se transforma într-unui rezidual, imposibil de cuantificat în fenomenul propriu-zis al cozii. în formularea sociologului P. Câmpeanu, timpul simbol – ca ipostază a celui cotidian – «nu (mai) serveşte drept cadru nici unei activităţi definite»234.

Concluzia lui Pavel Câmpeanu credem totuşi că nu se poate generaliza. Nu orice timp simbolic este inapt de a structura şi însufleţi un fapt social. Liturghia, rugăciunea şi toate ritualurile religioase sunt întemeiate pe o dimensiune simbolico-religioasă a timpului, una care

sparge canoanele obişnuite ale temporalităţii, deschizând spre durată şi eternitatea divină.

VI. 5.8. Timpul liber

MOTTO:

„Niciodată n-a fost în lume mai mult «timp liber» decât în veacul acesta"

Mircea Eiiade

Pentru o analiză clară şi o mai bună delimitare a ipostazelor timpului social, se folosesc astăzi în sociologia occidentală anchetele asupra bugetului-timp. Ele vizează în mod special «măsurarea şi descrierea cea

232 Pavel Câmpeanu, România: Coada pentru hrană – un mod de viaţă. Editura Litera, Bucureşti, 1994.

233 Ibidem, p. U6.

234 Ibidem.

235 Noţiunea sociologică de buget-timp a fost derivată din studiile economice asupra bugetului familial. Ele se întemeiază fie pe metode clasice, fie pe cele modeme,

mai precis posibilă a utilizării efective a timpului»236. Rezultatele acestor investigaţii au făcut cu putinţă structurarea timpului social pe mai multe nivele sau categorii de analiză: timpul muncii profesionale, timpul managerial, timpul psihologic, timpul sacru, timpul educării şi formării adulţilor şi, nu în ultimul rând. timpul liber. Acestuia i se consacră de obicei activităţi de genul: vizionarea programelor de televiziune şi întreţinerea unei conversaţii, lecturarea revistelor sau cărţilor, jocuri sportive şi spectacole, plimbări şi recepţii, vizite şi activităţi de relaxare. Anchetele sociologice occidentale din anii '80 menţionează timpul liber – indiferent de formele sale – ca fiind înjur de 4-5 ore zilnic237.

Faptul acesta pare cu totul semnificativ în Europa cât şi în S.U.A. Astfel, pentru Europa, J. B. Schor (1991) constată o scădere certă, incontestabilă a timpului muncii începând cu anii '60 sau 70. Ea a alternat cu o creştere – deloc spectaculoasă, dar sigură – a timpului liber. în anii '80 s-a întâlnit în spaţiul european o «remarcabilă stabilitate» a orelor ocupate cu activităţile muncii: existau, pe săptămână, în jur de 35-40 ore consacrate efectiv muncii.

Astăzi, mai exact după 1990, se observă «o certă redistribuţie» (J. B. Schor) a timpului de muncă săptămânal sau anual. Faptul în sine s-a împlinit şi printr-o creştere a vacanţelor şi concediilor, deci a timpului liber. Acesta din urmă este acum rezervat, aproape în întregime, informării şi cum ar fi, de exemplu, «întrevederea telefonică» (vezi, în acest sens, anchetele canadiene din 1981, 1986 şi 1992 prezentate de Gilles Pronovost în Sociologie du temps, ed. cit.).

236 Gilles Pronovost, Sociologie du temps, ed. cit., p. 80.

2 Ancheta franceză din 1985-1986 indica în medie 4 ore şi 4 minute rezervate exclusiv timpului liber. Cea americană din 1986 oferea date mai «generoase» referitoare la timpul liber al oamenilor activi: 5 ore şi 9 minute pentru bărbaţi şi 4 ore şi 52 minute pentru femei. Recent, în 1992, un studiu canadian indica o creştere semnificativă a timpului liber: în medie 5 ore şi 25 de minute. în Canada, situaţia este uşor diferită în raport cu cea din. statele americane, sau cu cea din statele central-europene. Aici, «săptămâna de timp liber» are aproximativ 42 de ore, fiind cu mult mai lungă decât echivalentul său clasic, numit «săptămână de lucru». Aceasta reprezintă un sfert din timpul total al unei zile, sau 40% din totalul întreg al timpului. (Vezi, Gilles Pronovost, Sociologie du temps, ed. cit.).

129

autoformării. Mai mult, el tinde a egala – prin amploare şi diversitate – timpul ocupat de muncă. în acest sens, Joffre Dumazedier vorbea de «o săptămână de timp liber». «Echilibrul tradiţional între muncă, familie şi cele câteva ore consacrate loisir-xtlm a fost profund bulversat». Centrul de greutate s-a aşezat acum pe timpul liber, căutându-se în cuprinsul acestuia «noi forme de expresie a identităţii» şi de refugiu faţă de constrângerile instituţionale. Fenomenul a fost analizat sociologic urmărin-du-se, în special, criteriul distribuţiei subiecţilor în eşantion după categoriile de vârstă. Astfel, cercetările întreprinse asupra tinerilor între 15 şi 30 de ani (O. Galland şi P. Garrigues, 1989) au relevat existenţa unui mare consum de timp liber. El este orientat fie spre «activităţile sportive», fie spre «practicile de sociabilitate» sau spre alte «ieşiri».

G. Pronovost (1996) considera cultura tinerilor ca fiind – în fond – o cultură a două timpuri: unul care stă sub semnul valorilor proprii tinereţii, altul specific lumii adulţilor. Predomină ultimul, cel consacrat «aventurii», căutării, într-un cuvânt, mobilităţii sociale.

Cu toată această remarcabilă creştere a timpului liber în Europa centrală, întâlnim aici un fapt aproape paradoxal: sentimentul acut al unei ciudate lipse de timp. Deşi au mai mult timp liber, oamenii nu mai au timp. Indiferent de vârstă, profesie, sex sau condiţie socială, occidentalii contemporani sunt «ocupaţi».

După G. Pronovost, trei mari argumente ar putea susţine veridicitatea sentimentului unei acute lipse de timp:

a) Primul se întemeiază pe exaltarea – în special de către intelectuali – a sentimentului de «om modem», permanent aflat în rândul celorlalţi şi, evident, ocupat; b) Al doilea argument este de fapt cel invocat de Diane-Gabrielle Trenablay (1990). Conform lui, astăzi a crescut spectaculos numărul de norme sociale la care se raportează un subiect. Fiecare dintre acestea confiscă, solicitând – mai mult sau mai puţin – participarea vie, reală, efectivă a actorilor sociali;

238

Gilles Pronovost, Sociologie du temps, ed. cit., p. 145.

130

c) în sfârşit, cel de-al treilea argument aminteşte paradoxul densităţii ocupaţiilor raportate la timpul liber. Cu cât ai mai mult timp liber, cu atât eşti mai ocupat! De fapt, occidentalul modern, dominat (după unii sociologi) de timpul liber, munceşte astăzi mai mult ca altădată, fiind mai exigent faţă de calitatea şi diversitatea rezultatelor obţinute.

în S.U.A., situaţia timpului liber este diferită comparativ cu cea din Europa şi Canada. Capitalismul american nu a produs timp liber. O creştefe semnificativă s-a înregistrat doar în perioada 1966-1986, atunci când loisir-ul a crescut în S.U.A în ritm de o oră pe săptămână pentru bărbaţi şi 3 ore şi jumătate pentru femeile ocupate.

Situaţia timpului liber din cadrul sistemului capitalist american este însă departe de a da măsura în ceea ce priveşte condiţia europeană a timpului social. Astăzi în Europa, arată Roger Suc (1994), pare a se institui o nouă ordine socială întemeiată pe dominanţa timpului liber. Ea survine firesc în urma succesiunii altor regimuri temporale: tiiT<pul ciclic, timpul creştin din Europa veacului de mijloc, timpul industrial sau cel modern al muncii.

Ascensiunea prezentă a timpului liber în Europa Centrală este asistată de un constant declin al timpului muncii. El există, funcţionează, are importanţa sa, dar accentul se mută pe o altă

ipostază temporală. Timpul muncii se află într-o perioadă de convalescenţă, atât din punct de vedere cantitativ, cât şi din cel referitor la valoarea acordată de societate. A renăscut în schimb timpul liber. Argumentele amintite de R. Sue privind supremaţia prezentă a timpului liber sunt în număr de cinci:

1) Argumentul cantitativ. Conform acestuia, timpul fizic acordat astăzi muncii este într-o vizibilă scădere comparativ cu cel din anii ’60, 70 sau ’80;

239 în legătură cu problematica şi reprezentarea socială a timpului liber în S.U.A., a se vedea Juliet B. Schor (1991) şi Sam Rosenberg, «L’allongement du temps de travail aux Etats-Unis», în Futuribles, 165-166, mai-juin, 1992, pp. 129-146. Dintre cercetările mai vechi, continuă şi astăzi să se impună cele ale lui J. Rubinson (1977,1988).

240 A se vedea, în acest sens, Michel Albert, Capitalism contra capitalism, traducere de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

241 Roger Sue, Temps et ordre social, Paris, P.U.F., 1994, pp. 184-193.

131

2) Argumentul valoric. Valorile sociale contemporane sunt deseori profund diferite faţă de cele clasice, tradiţionale. Munca, iubirea de patrie, altruismul, cunosc un crepuscul constant. Se impune – deseori spectaculos

— modelul social al individualismului, al acţiunii caritabile şi al valorizării speciale a timpului liber de către noua generaţie242;

3) Argumentul stratificării sociale. Se întemeiază pe faptul real al estompării imaginii şi prestigiului social specifice categoriilor sociale fondate pe primatul propriu-zis al producţiei. Atenţia socială se orientează

— aproape selectiv – spre persoanele în vârstă sau dezavantajate şi spre grupurile de tineri;

4) Argumentul modului de producţie dominant. Munca şi-a pierdut imaginea socială clasică în Europa contemporană. Faptul este justificat şi de proliferarea economiei informale, a noilor tehnici de comunicaţie şi a noilor tipuri de solidaritate socială constituite prin acţiuni caritabile şi de ajutor social;

5) Argumentul reprezentării sociale a timpului dominant.

Problemele şi greutăţile specifice populaţiei majoritare din Europa contemporană justifică oarecum preţuirea specială pe care munca o mai are încă la nivelul gândirii comune. Pe de altă parte, apar fenomene mai subtile, greu de cuantificat, dar nu mai puţin importante. Este vorba de vidul ideologic, de criza identităţii (personale sau sociale), de crepusculul anumitor valori sacre sub semnul cărora s-a născut însăşi Europa. Ele sfârşesc prin a decapita supremaţia acordată cu atâta generozitate de omul european timpului muncii.

* * *

Teoria lui Roger Sue referitoare la noua enstază temporală întemeiată pe o apoteoză a timpului liber este astăzi criticată, în special de Gilles Pronovost. Acesta se arată convins de faptul că Sue eludează voit rezultatele contemporane ale unor sociologi consacraţi precum Lafarque, Veblen, Reisman, Dumazedier etc.

242 O carte clasică, de referinţă obligatorie pe această temă, este cea a lui Gilles Lipovetsky, Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice, traducere şi prefaţă de Victor-Dinu Vlădulescu, Bucureşti, Editura Babei, 1996.

în Sociologie du temps, G. Pronovost încearcă a dezavua teza dominanţei timpului liber şi cu alte argumente de genul: practica sportivă – element constant al timpului liber – nu are aceeaşi relevanţă pentru un şomer şi pentru un cadru de conducere (p. 149); timpul liber nu poate exista – asemenea timpului muncii – prin el însuşi. îşi legitimează funcţiile sociale, valorile şi chiar întreaga sa semnificaţie doar prin raport cu alte ipostaze ale timpului social: timpul muncii, al şcolii, al familiei etc. (p. 149).

Pronovost preia şi conceptul lui W. Grossin referitor la existenţa «articulaţiilor temporale», tocmai pentru a-şi argumenta ideea sa decon-structivă. Conceptul se referă la modalităţile, deseori fortuite, în care se realizează subtilele relaţii dintre muncă şi loisir. Altfel spus, ceie două sunt departe de a se situa într-un raport de contrarietate, aflându-se, mai curând, în unul de complementaritate. Timpul liber, al muncii, al familiei şi al vieţii sociale în genere sunt departe de a se contrazice. Funcţionează şi au sens doar gândite şi reprezentate sub semnul unităţii ior.

Indiferent de partea cui este dreptatea în această confruntare de

idei din sociologia franceză contemporană a timpului social, un fapt cred că se impune a fi analizat. Din punctul nostru de vedere, putem înţelege (mai) bine aceste chipuri – mai mult sau mai puţin travestite – ale timpului social, aplicând în acest joc social teoria lui I. P. Culianu referitoare la existenţa mai multor sisteme sociale, religioase sau culturale care, în virtutea unor seturi de reguli, a unor axiome şi a unui mecanism propriu de generare, îşi pot actualiza în cuprinsul societăţii toate variantele lor combinatorice243.

Aplicând timpului social această metodologie (dezvoltată de I. P. pe baza teoriei fractaliilor din matematică), observăm, în primul rând, o justificare ontologică şi axiologică a fiecărei forme de timp social:

Ioan Petru Culianu apiică metodologia sa (întemeiată pe existenţa fractalilor) 'stemelor gnostice generate prin exegeza inversă a Vechiului Testament, operelor de icţmne (romanului «Pendulul lui Foucault» de Umberto Eco, de exemplu) sau jls emelor totalitare. Anumite interpretări, cum ar fi cele aplicate Protocoalelor ţelepţilor Sionului. deşi false, au sfârşit prin a deveni reale prin chiar consecinţele ^finirii lor ca reale.

133

ciclică, creştină, a muncii, a timpului liber etc. Niciuna dintre ele nu este mai adevărată decât celelalte. Toate au aceeaşi îndreptăţire de a izbucni şi de a se impune în istorie, deşi din iubire, ură sau exces de zel pentru una dintre acestea s-a vărsat ieri mult sânge, iar astăzi multă cerneală. Sistemul temporal o dată pus în funcţiune va sfârşit prin a-şi genera toate posibilităţile sale logice de existenţă. Timpul social se va încheia doar atunci când toate variantele sale combinatorice se vor epuiza. Acum, după teoria lui Roger Sue, timpul şi-a impus pe scena socială a Europei centrale un chip până mai ieri dispreţuit şi chiar blamat: cel al loisir-ului. Cu siguranţă, acesta nu va fi şi ultimul. E cu putinţă ca în viitor să apară altele, noi. Nu este insă exclusă revenirea dominantă a unor mai vechi ipostaze ale timpului social. Una dintre ele ar putea fi cea sacră.

VI. 5.9, Timpul sacru

Este o formă a timpului individual şi social care a reţinut deseori atenţia filosofilor, istoricilor religiilor, sociologilor, etnologilor şi antropologilor. Vom aduce în discuţie doar câteva interpretări, suficiente pentru a ne argumenta tezele lucrării noastre.

O referinţă asupra timpului sacru este cea a lui Hans Sedlmayr

din Epoci şi opere244. Definindu-1, autorul îl raportează insistent la enstazele binecunoscute: trecut, prezent şi viitor. Astfel, timpul sacru deşi are relaţie cu prezentul, nu se reduce totuşi la acesta. Nu se identifică cu clipa actuală. De fapt, este «clipa oprită în loc», «prezentul etern», «autentic, netulburat». In timpul sacru, «caracterul tranzitoriii al clipei este anulat, timpul întreg se opreşte (ca să spunem aşa) într-un prezent durabil, constant (nu punctual)»245.

înţelesul dat de Sedlmayr timpului sacru îl apropie pe acesta oarecum de durată. Spre deosebire de aceasta, timpul sacru nu preia trecutul şi viitorul pentru a le deschide spre eternitate. Se raportează altfel la trecut şi viitor. Ceea ce noi numim trecut al unui timp sacru este altceva

244 Hans, Sedlmayr, Epoci şi opere, traducere, antologie, cuvânt înainte şi note de Mircea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, voi. I şi n, 1991.

245

Ibidem, p. 158.

decât trecutul timpurilor sociale şi istorice. Este o ipostază a timpului împlinită, realizată, desăvârşită. Momentul unei sărbători prezente, de exemplu, nu face decât să readucă în atenţie acele fragmente de temporalitate tare, originară, adevărată. Este periodic reactualizat acel Mo tempore despre care scria insistent Mircea Eliade în cărţile sale de istorie a religiilor. „Se cuvine bine subliniată tendinţa – observabilă în orice societate, oricare i-ar fi gradul de evoluţie – de a restabili «acel timp», timpul mitic, Marele Timp”246. în ceea ce priveşte viitorul, el este reprezentat din perspectiva timpului sacru ca pe ceva ce poate produce, uneori, îngrijorare, frică şi chiar anxietate247.

Aşadar, accentul cade pe trecut şi, într-o anumită măsură, pe prezent. Timpul sacru ar fi, într-o altă formulare, timpul care «stabileşte acele perioade sau intervale temporale în care evenimentele fondatoare ale comunităţii sunt celebrate, nu sub forma unor aniversări, ci sub aceea a unor reconstituiri ale trecutului şi reinvestiri simbolice ale prezentului»248.

O reinvestire specială a prezentului a propus şi Mircea Eliade într-un incendiar articol din 2 ianuarie 1938249. Viitorul istoric al religiilor sugera

Mircea Eliade, Tratai de istorie a religiilor, prefaţă de George Dumezil, traducere de Mariana Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 361. Tema timpului sacru mai este analizată de Eliade şi în lucrări precum Arta de a muri, ediţie îngrijit, selecţia de texte şi note de Magda Ursache şi Petru Ursache, prefaţă de Petru Ursache, Iaşi Editura Moldova, 1993, secţiunea „Teroarea timpului", pp. 61-81, Mitul eternei reîntoarceri, traducere de Măria şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, pp. 45-74, Sacrul şi profanul, traducere din limba franceză de Rodica Chira, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, pp. 64-107, Imagini şi simboluri. Eseu asupra simbolismului magico-religios, prefaţă de Georges Dumezil, traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, în special capitolul al It-lea, „Simbolisme indiene ale timpului şi eternităţii", pp. 70-114. Lista lucrărilor lui Eliade în care este tratată problematica timpului sacru rămâne deschisă. Nu ne-am propus aici os-o epuizăm. Asupra temei au insistat cu succes alţi exegeţi ai operei eliadine.

Toate acestea sunt stări ce nu se cer înţelese din punct de vedere comun, psihologic. Frica pe care o inspiră viitorul timpului sacru este asemănătoare cu starea specială de misterium tremendum pe care o descrie Rudolf Otto în celebra sa carte Sacrul.

248

Ciprian Mihali, op. cil, pp. 176-177.

Este vorba de „Anno Domini". Pentru detalii vezi Mircea Eliade, Profetism r°mânesc, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1990, voi. 1, pp. 125-128.

135

atunci un exerciţiu spiritual cu totul special: considerarea prezentului – adică a anului 1928 – ca fiind Anno Domini. Fiecare tânăr intelectual „să gândească, în fiecare dimineaţă: odată cu acest an, poate voi odihni şi eu pentru vecie. Ce las în urma mea?"2 °. Or, ceea ce rămâne şi poate să învingă timpul şi uitarea contemporanilor este creaţia veritabilă. Ei ar trebui jertfit în totalitate – 1928, „ultimul an, anul creărilor, al revizuirilor, al scadenţei"251. Toate acestea se pot însă obţine numai cu „infinite şi continue renunţări"252. Acestea fac parte din ritualurile ascetismului purificator şi definesc un timp social prin excelenţă sacru: Anno Domini.

Timpul social contemporan este însă departe de a fi valorizat sub semnul sacralităţii. Aşa cum am arătat, multe dintre cercetările

sociologice de teren din Occidentul european şi american includ astăzi timpul sacru la rubrica loisir-ulxâ. Aparent, faptul acesta ar camufla o formă de desacralizare a vieţii sociale şi de profanizare a timpului. Supoziţia este confirmată doar într-o anumită măsură, şi cu atât mai puţin este valabilă în România anilor ’90. Aici, reprezentările timpului sacru şi-au păstrat o autonomie şi identitate proprii, fiind doar într-o anumită măsură afectate de dictatura comunistă.

* * *

In continuare, vom avea în atenţie puţinele cercetări sociologice întreprinse în România după 1989 pe tema timpului sacru. Un criteriu frecvent utilizat în investigaţiile pe această temă este gradul de frecventare al Bisericii. Supoziţia de bază ar fi aceea că, indiferent de situaţii, românul continuă să frecventeze instituţia Bisericii. Specific unei bune părţi a României este faptul că participarea la Sfânta Liturghie nu este un hobby, o formă de destindere şi recreere, proprie timpului liber. Ea «este o obligaţie şi o necesitate, iar respectarea tradiţiei şi a obiceiurilor creştine sunt obligatorii pentru viaţa lor (a românilor)»2 3.

250

252

Ibidem, p. 126. Ibidem, p. 127. Ibidem, p. 128.

2S3 Laureana Urse, «Evoluţia modalităţilor de petrecere a timpului liber şi factorii determinanţi», în Calitatea vieţii, anul 9, nr. 1-2/1998, p. 108.

136

Oricum, deşi frecventează Biserica, nu toţi românii participă la viaţa spirituală propriu-zisă a ei, iar cei care o fac se implică diferit. Cercetarea sociologică Diagnoza calităpi viepi din 1997 oferă un model de analiză al acestui fenomen. El este prezentat diferenţiat, în funcţie de anumite variabile. Astfel, în raport cu creşterea nivelului de şcolarizare, «frecventarea des a bisericii scade…»254 Totuşi, la o analiză mai profundă la nivel de comunitate, s-ar putea constata fie o reorientare a celor cu studii superioare, imediat după ’89, spre Biserică, fie o constanţă a tuturor credincioşilor care merg la Biserică. Faptul este confirmat – până la un anumit punct – şi de un alt rezultat al cercetării: «nefrecventarea ei deloc (a Bisericii) nu înregistrează o evoluţie crescătoare în raport cu nivelul de şcolaritate»255. Altfel spus, nu putem vorbi de o creştere a celor înstrăinaţi de Biserică în

raport cu nivelul de şcolaritate. Acesta din urmă este independent în raport cu fenomenul frecventării Casei lui Dumnezeu. Poţi foarte bine să ai studii superioare şi să nu mergi la Biserică, după cum poţi avea doar 4 sau 7 clase şi să fii prezent săptămânal în Biserică. Iată o centralizare a datelor cercetării din 1997, ordonate în funcţie de nivelul de şcolaritate:

Nivelul de şcolaritate	Frecventă (%)	Nefrecventare (%)
Jară_şcoal-	38	31
Şcoala generală neterminată	38	14
Absolvirea a 7-10 clase	28	20
Şcoala profesională	20	26
Liceu	21	26
jŞcoala postliceală	24	32
— Ş! ydii_superioare	18	31

Tabel. nr. 3. Corelaţia dintre nivelul de şcolaritate ţi frecventarea Bisericii. Sursa: Laureana Urse, op. cir., p. 108.

254

255

Ibidem. Ibidem.

137

Tocmai de aceea s-a luat în calcul un alt criteriu special pentru a se nuanţa convingător gradul de frecventare al Bisericii. Este vorba de «credinţa/necredinţa» mărturisită şi de autodeclararea subiecţilor ca fiind «practicanţi/nepracticanţi». Acest criteriu nu a fost însă singular. Cercetarea amintită din 1997, de exemplu, a urmărit şi corelaţia mediului de rezidenţă cu gradul de frecventare al Bisericii. A rezultat atunci un uşor avantaj al mediului ruraî (27% dintre subiecţi frecventau Biserica, comparativ cu cei 25% din mediul urban care au avut aceeaşi opţiune). S-a urmărit apoi întocmirea unui top al profesiilor în funcţie de gradul de religiozitate exprimat concret prin frecventarea Bisericii. Pe primele trei locuri s-au situat agricultorii

(36%), urmaţi de pensionari (35%) şi casnice (30). în raport cu vârsta au rezultat alte constante ale cercetării. De pildă, grupa de vârstă 21-40 ani era cel nuc? slab reprezentată. în schimb, pentru următoarele categorii de vârstă se putea observa o creştere a gradului de frecventabilitate, începând cu vârsta de 40 de ani.

Aceste rezultate ale cercetării sociologice din cadrul programului Diagnoza calităţii vieţii, întreprinse în 1997 pe un eşantion naţional, se pot corela cu datele cercetării noastre, realizate la nivel de comunitate în Moldova şi Maramureş. Acestea vor constitui însă obiectul unor alte secţiuni ale prezentei lucrări.

* * *

Analizele sociologice europene şi americane asupra fenomenologiei timpului insistă, în mod special, pe o anume diviziune a lui în timp psihologic (consacrat vieţii cerebrale şi somnului, repaosuâui etc), timp profesional (vizând întregul complex de formare, muncă şi studiu), timp domestic (bucătărie, menaj, grădinărit, creşterea şi educaţia copiilor) şi, nu în ultimul rând, timp liber. Acesta din urmă subsumează activităţi foarte diverse cum ar fi: lectura, jocurile (inclusiv sportive), spectacolele, vizitele, recepţiile, plimbările şi, paradoxal, practicile religioase.

Altfel spus, timpul sacru – înţeles sociologic mai ales în raport cu anumite variabile – este astăzi exilat, în unele medii occidentale, undeva la marginea timpului liber. Studiile mai vechi sau mai noi consacrate

distribuţiei timpului social în Europa şi S.U.A.256 plasează practica religioasă undeva în jurul a 2 ore din 24! (Faptul este oarecum contrazis de textele lui Virgil Nemoianu. Mă refer aici, în special, la Jocurile divinităţii). Mai mult chiar, în Canada şi S.U.A., timpul afectat ritualurilor sacre lipseşte din statisticile experţilor (vezi Gilles Pronovost, Sociologie du temps, ed. cit., p. 89). Această omisiune cred că este departe de a trăda un crepuscul total şi o absenţă deplină a sacrului. Chiar anumite cercetări sociologice de teren confirmă acest fapt: ritualul sacru apare acum subsumat unui spectru mai larg de activităţi, cum ar fi cele culturale. In tabelul nr. 5, p. 90, din Sociologie du temps, Pronovost constată o diferenţă semnificativă între activităţile culturale din Quebec-ul anului 1986 şi cel din 1992. Timpul activităţilor culturale a scăzut de la 44 de minute zilnic în 1986 la 39

de minute în 1992. El preia şi formele de manifestare a timpului sacru. Evident, pentru Europa de Est – inclusiv pentru România – situaţia este diferită. Vom urmări în partea ultimă a lucrării câteva dintre aspectele ei contemporane. Deocamdată vom analiza o ipostază a timpului social mai puţin explorată în România. Este vorba de timpul cuaternar.

VI. 5.10. Timpul cuaternar în 24 februarie 1995, cu ocazia întâlnirii Asociaţiei italiene de sociologie, Roger Sue a susţinut o comunicare intitulată «Entre travail et temps libre: l'emergence d'un secteur quaternaire» şi publicată ulterior în Cahiers internationaux de Sociologie, voi. 99, 1995, pp. 401-415.

Textul sociologului francez pleca de la următoarea supoziţie: «Munca a fost timpul dominant în ordinea socială a modernităţii»257. Aceasta trăieşte astăzi un vădit crepuscul, justificat de restructurarea ordinii sociale, economice şi de creşterea timpului liber. Loisir-ul pare a se ca noul timp dominant al erei postmoderne! Totuşi, timpul liber – Mă refer aici în special la studiile consemnate de Gilles Pronovost în du temps, ed. cit. Ele au fost realizate pe baza unor variabile sociologice m **" vârsta, sexul, profesiunea, mediul de rezidenţă, confesiunea religioasă etc. Roger Sue, «Entre travail et temps libre: l'emergence dun secteur quaternaire», ah>ers internaţionala de Sociologie, voi. 99, 1995, p. 401.

înţeles ca timp liber doar prin raportare la timpul muncii – nu poate funcţiona (încă) drept temei structural a noii ordini sociale. Nu este un «reglator al ordinii sociale postmoderne». De ce? După Roger Sue, din cel puţin două motive. în primul rând, pentru că nu există prin el însuşi. Temeiul fiinţării lui este exterior, situat undeva în afară, în cuprinsul timpului muncii. Nu poţi defini şi înţelege timpul liber decât în raport cu timpul muncii. Altfel, «libertatea» acestui timp n-ar mai avea nicio justificare ontologică şi semantică. Pe de altă parte, timpul liber continuă să fie de un histrionism total: el se răspândeşte, disipându-se în multiple «practici sociale» care sub niciun chip nu pot sta sub semnul binecuvântat al unei unităţi. Mai mult, noul timp al societăţii postmoderne este departe de a fi livrat, distribuit democratic «în sânul populaţiei». El este trăit şi asumat în toate ipostazele, duratele şi intensităţile posibile, de la banala pasivitate până la exuberanţa dionisiacă.

Plecând de la această stare de fapt, Roger Sue revine în urma publicării în 1994 a lucrării Temps et ordre social şi propune în 1995 drept temei al (post)modernităţii un timp intermediar, cel al «autoproduc-ţiei colective fondată pe un angajament voluntar în asociaţii»258. S-a numit această enstază intermediară timp cuaternar. El urmează sectorului primar al agriculturii premoderne, celui secundar al industriei şi celui terţiar al serviciilor moderne. Este intermediar deoarece are rolul de a mijloci între timpul muncii care a fost şi timpul liber care nu este încă. Timpul cuaternar asigură interfaţa dintre nevoi şi expresiile lor private, dintre participarea publică şi relaxarea în solitudine. Este timpul «economiei imateriale». Sintagma a fost pusă în joc de C. Goldfinger în L'utile et le futile, l'economie de l'immateriel, Paris, Odile Iacob, 1994. Dacă economia clasică solicită producţie materială pentru concretizarea valorii mărfii, «economia imaterială» numeşte, în schimb, «producţia» de informaţie, de cultură sau de schimb social. Sunt în joc acele «nevoi superioare ale omului» (Marx) pe care legile economiei de piaţă sunt departe de a le satisface. Tocmai de aceea, J. M. Keynes a propus un principiu de economie imaterială în care accentul să nu cadă atât pe

258 Ibidem, p. 410.

producţia propriu-zisă ci, mai curând, pe o publicitate persuasivă. Apare astfel «sectorul cuaternar», cel care poate deveni «vectorul noului mod de producţie economică şi socială şi deci un reglator central al noii ordini sociale în curs de elaborare» 9.

Sectorul cuaternar cu noua sa temporalitate dominantă este departe de a fi o simplă anexă socială a statului. întemeiat pe voluntariat şi activitate caritabilă, noul sector de economie imaterială va conferi drepturi sociale, puteri publice şi un statut cu totul aparte celor implicaţi. Finanţarea acestor noi realităţi sociale şi economice ar putea proveni, după Roger Sue, din patru surse diferite:

a) Din transformarea cheltuielilor pasive ale indemnizaţiei de şomaj în cheltuieli active, finanţând astfel utilitatea socială a sectorului cuaternar; b) O parte din bugetul public provenit din donaţiile comunităţii va fi orientat spre sectorul cuaternar (servicii de urgenţă, de sănătate, de protecţie a mediului etc); c) Dintr-o nouă fiscalitate; d) Din anumite cecuri asociative existente în afara schimbului monetar şi care fac cu putinţă schimburi de servicii neremunerate cu terţe

societăţi şi organizaţii.

Actorul social va putea astfel vieţui simultan sau alternativ într-un timp clasic al muncii şi/sau în unul liber, reducând consecinţele malefice ale crizelor sociale, economice sau pe cele ale şomajului.

Situat între Stat şi Piaţă, timpul sectorului cuaternar are în atenţie diverse activităţi din domeniile educaţiei, culturii, informaţiei, asistenţei sociale, sănătăţii şi mediului. Exemplul francez contemporan este edificator: există cea. 80.000 de asociaţii cuaternare. Un francez din trei este activ în acest sens, iar unul din zece are deja un statut de responsabil260. Un asemenea timp a început să genereze ritmuri colective, structurând în inedit timpul liber. Devine astfel un reper important, asemenea muncii din perioada industrială a Europei. Socializează şi

259…

Ibidem, p. 413.

260

Datele sunt preluate din Gilles Lipovetsky, op. cit.

produce valori. Este, altfel spus, o speranţă pentru întemeierea unei «noi ordini sociale».

Aceasta se bazează într-o bună măsură şi pe ceea ce astăzi se numeşte a fi economia solidară. Ea este „acea formă a economiei care are drept scop solidaritatea umană, mai ales în perioadele de criză, în raport cu diferitele populaţii marginalizate şi în funcţie de «forţa» valorilor morale şi comunitare”261. Specificul ei stă în faptul că „are un caracter particular, adresându-se numai şomerilor şi excluşilor social, populaţiilor vulnerabile şi dependente”. Lor le oferă „speranţă şi, mai mult, locuri de muncă şomerilor «oferiţi» de către progresul economiei de piaţă care, la rândul ei, lasă «spaţiu economic» liber pentru apariţia activităţilor informale şi solidare”263. Formele economiei solidare sunt multe şi diverse: grupuri caritabile, asociaţii de întreajutorare, întreprinderi formale şi informale, voluntariat etc. Prin unele dintre acestea, economia solidară se circumscrie timpului cuaternar.

Acesta se bazează şi pe existenţa a ceea ce G. Lipovetsky numea a fi «idealul altruist» al postmodernităţii. El este profund diferit de altruismul clasic, prezent în textele testamentare. Se impune acum, în

Europa sfârşitului şi începutului de mileniu, un benevolat întemeiat pe sacrificiului timpului personal, pe întrajutorare şi solidaritate. Acest voluntariat – afirmă Lipovetsky în deplină consonanţă cu Sue – tinde a deveni «de-acum înainte o figură tipică a noii ere a moralei»264. Astfel, el pare a fi în măsură să restructureze şi să provoace o nouă ordine socială întemeiată pe acţiunea dezinteresată265.

261 Vasile Miftode, „Economia solidară în sistemul protecţiei sociale". în Vasile Miftode (coord.), Populaţii vulnerabile şi fenomene de auto-victimizare. Strategii i intervenţie şi efecte perverse, Iaşi, Editura Lumen, 2002, p. 12.

262 Ibidem, ţ. 15.

263 Ibidem.

264 Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 160.

265 O expresie socială a acţiunii simbolice, nepragmatice este asociafionismul. Franţa, cifra globală a asociaţiilor în activitate este estimată la aprox. 600.000. De la circa 5.000 pe an în anii 1900, numărul asociaţiilor care se înfiinţează în fiecare an '< depăşit cifra de 10.000 în anii 1960, apoi a crescut aproape constant pentru a atinge in prezent cifra de 50.000. Ancheta realizată de C.R.E.D.O.C. în 1986 arată că un franc

142

Cred că faptul acesta este astăzi de o importanţă specială. Astfel, timpul cuaternar este întemeiat pe acpunea voluntară şi pe o economie de tip imaterial. Or, din moment ce o acţiune socială este voluntară, ea ascunde şi dezvăluie deopotrivă libertatea alegerii, absenţa condiţionării sau pe cea a simplei obligaţii. Cel constrâns nu poate fi niciodată liber. Fiind voluntară şi neremunerată, această acţiune socială este şi dezinteresată, simbolică. Iată cum, la începutul acestui veac pragmatic, reizbuc-neşte dimensiunea simbolică, gratuită, a unei acţiuni sociale266. Sub chipul faptului caritabil, al voluntariatului şi benevolatului specific timpului cuaternar al postmodernităţii se pare că a izbucnit din nou în istoria socială a Europei actul simbolic, sacru şi dezinteresat..

în Europa modernă şi postmodernă, benevolatul s-a impus spectaculos în mentalul social abia în ultimul timp. Iniţial, el era asociat din doi participă la cel puţin o asociaţie şi, conform I.N.S.E.E., la 20 de milioane de aderenţi înregistraţi există aproape 34 de milioane de adeziuni… între 2 şi 4 milioane de francezi îşi asumă un angajament

continuu şi responsabilităţi benevole în asociaţii: munca depusă cu ei ar echivala cu cea a 500.000 de salariaţi cu normă întreagă» (Gilles Lipovetsky, op. cit., pp. 160-163).

266 Prezenţa ei în istoria contemporană a sfârşitului de secol XX şi în cea a începutului de secol XXI nu este deloc singulară. Acţiunea simbolică, de un altruism desăvârşit, a fost teoretizată în cartea a VH-a a Mahabharathei, în Bhaghavad-Gita. Este vorba de phaiatrsnavairagya (renunţarea la fructul actelor proprii). Această învăţătură orientală cere actorului social să făptuiască nefăptuind, adică să acţioneze «fără pasiune, fără dorinţă, ca şi cum ar acţiona prin procură, în locul altuia. Dacă îndeplineşte riguros regula aceasta, faptele sale nu vor mai însămânţa noi potenţialităţi karmice, nu îl vor mai aservi ciclului karmic» (Mircea Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 235).

După Max Weber, actul simbolic săvârşit în societate şi transfigurat prin Prezenţa elecţiunii divine nu a fost străin nici primei generaţii de protestanţi. Pentru aceştia, succesul social şi economic simboliza deseori alegerea divină, predestinarea Pentru ţinuturile paradisiace. Prin urmare, banul nu era un scop în sine şi niciun „Ujloc economic care prin investiţie să sporească veniturile. Era, în primul rând, un unbol al alegerii lui Dumnezeu. Era economisit, atent drămuit şi preţuit doar în virtutea simbolismului său sacru. Deseori era utilizat în acţiunea caritabilă de ajutorare a celor bicisnici şi nevolnici. De ce? Pentru mântuirea lor? Nicidecum.

entru «gloria şi slava lui Dumnezeu» pe pământ.

143

moftului burghez al unor doamne «ce patronează opere de binefacere»267. Timpul modern a preluat neîncrederea şi suspiciunea faţă de actul voluntar săvârşit de anumite grupuri şi categorii sociale. Faptul se întemeia pe dispreţul şi invectiva aduse de profesioniştii acţiunii sociale împotriva amatorilor erijaţi în specialişti ai caritătţii şi ajutorului social. Anii 70 ai Europei apusene au excelat în acest sens.

Abia înjur de 1980, benevolatul a început să fie acceptat şi cultivat în Occident la scară naţională. Sociologii pun această formidabilă răsturnare de mentalitate pe seama crizei «Statului bunăstării», a afirmării societăţii civile şi a apariţiei «marii sărăcii». Competenţa în rezolvarea problemelor sociale încetează a mai fi

apanajul statului modern şi al timpului instituţionalizat al muncii. Apare noua eră cuaternară, cea în care «„Restaurants du coeur", asociaţiile de caritate, organizaţiile neguvernamentale au fost trimise în prim plan de către mass-media, (şi în care) abatele Pierre este ales superstar»268. Totul are loc pe fondul cenuşiu al eşecurilor pătimite de marile proiecte de politică socială şi pe cel al afirmării surprinzătoare a ceea ce Lipovetsky numea a fi «ethos-ul neoindividualist».

Teza noastră este că timpul social al voluntariatului este, de fapt, masca crizei religioase a Occidentului contemporan. Din perspectiva timpului ciclic, momentul cuaternar nu ar fi nimic altceva decât o ipostază a timpului ultim, crepuscular din Kaly-Yuga. Afirmaţia poate surprinde deoarece «majoritatea persoanelor care-şi consacră timpul unor activităţi benevole declară că acţionează în numele marilor idealuri umaniste: iubirea de aproapele, umanizarea vieţii şi promovarea solidarităţii» în fond, toate acestea nu sunt – de cele mai multe ori – decât stereotipuri verbale, clişee în spatele cărora se ascunde profunda criză a omului nereligios. Adevăratele motive ale benevolatului ar fi, după Lipovetsky, «plăcerea de a-1 întâlni pe celălalt, dorinţa de afirmare socială, de ocupare

267 Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 162. 26SIbidem, p. 163. 269Ibidem, p. 164.

a timpului liber»270. Acesta din urmă, proliferat la maximum o dată cu pragul senectuţii, aduce cu sine (uneori) o criză de sens a vieţii. Benevolatul este o cale, un mijloc, prin care bătrânii europeni caută «să rămână activi, să se simtă utili, să umple un timp vid şi angoasant, şi aceasta în momentul în care progresele medicinii şi creşterea vârstei de pensionare marchează intrarea într-o a treia epocă a vieţii»271.

în această situaţie, practicile cuaternare ar fi un substitut al „crizei existenţiale" proprii vârstei a treia. Nu este însă singurul. în Jurnalul său din 1973, Mircea Eliade mai aminteşte de un altul. Este vorba de un stil de viaţă al unor pensionari occidentali (dar nu numai) prin care se imită stereotip tinereţea. Neavând o întemeiere spirituală şi, în primul rând, religioasă pentru vârsta lor, ei încearcă să-şi „uite" bătrâneţea. Cum? Printre altele, „prelungind cu un fals entuziasm comportamentele tinereţii şi maturităţii: se «amuză», dansează, fac sporturi, sau chiar orgii etc."272. Afirmaţia ultimă este pusă de Eliade

în gura unui interlocutor, bătrân şi simpatic, întâlnit în 22 iunie 1973 pe aeroportul din Windsor. Pierderea de sens a bătrâneţii ar fi adevăratul preţ pe care l-am plăti pentru a ne bucura de avantajele societăţii superinformatizate. Acestui preţ i s-ar mai putea adăuga şi alte „cheltuieli nesemnificative": poluarea, distrugerea Naturii, compromiterea tradiţiei etc.

Acceptând cu amară luciditate scurta radiografie spirituală practicată de scepticul călător necunoscut, Eliade refuză totuşi fatalismul acestei judecăţi. într-o bună tradiţie românească, istoricul religiilor din Chicago întrevede soluţia acestei „crize existenţiale" în alternativa pe care o pot

270

Dan Ferrand-Beckmann, în «Deux millions de benevoles: pour quoi faire?», Revue frangaise des affaires sociales, nr. 2, 1987, p. 168, invoca anumite argumente statistice pentru această aserţiune. Astfel, în Franţa, 1 voluntar din 2 alege domeniul sportiv unde se impune plăcerea şi satisfacţia personală faţă de adevăratul altruism. 1 ^ui 3 mărturiseşte că, de fapt, prin actul social altruist doreşte a-şi ocupa timpul şi a arunca plictisul în compania celorlalţi. Omul benevol nu mai suportă singurătatea. Alunge a fugi oriunde de frica propriului său vid interior. Benevolatul şi acţiunea caritabilă devin în acest caz refugii mai mult decât onorabile. m Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 164.

Mircea Eliade, Jurnal. Volumul II 1970-1985, ediţia îngrijită şi indice de rcea Handoca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 111.

145

oferi societăţile tradiţionale. (Cea românească, contemporană, este una dintre ele.) Aici, „bătrâneţea nu era numai «respectată» ci şi foarte utilă (mai ales în mediile rurale, în familiile cu mulţi copii) – pentru simplul motiv că. în asemenea societăţi, fiecare vârstă îşi are funcţia şi prestigiul ei specific..."273. Evident, una dintre funcţiile bătrâneţii în comunităţile tradiţionale era şi practica voluntară, caritabilă. Ea era însă într-o bună măsură diferită faţă de voluntariatul actual.

Voluntarismul timpului cuaternar capătă astăzi şi forme cu totul speciale. Una dintre ele este grupul de self-help. «Aici „defavorizaţii" devin ei înşişi benevoli, nevăzătorii îşi poartă singuri de grijă refuzând ajutorul celorlalţi, alcoolicii îi ajută pe alcoolici, homosexualii se ocupă de homosexualii bătrâni şi handicapaţi, prostituatele de alte

prostituate»2 4.

In timpul cuaternar al (post)modernismului, actul caritabil se amestecă cu pasiunea narcisiacă de autoformare şi de expresie a propriului eu. Nu se mai poate disocia astăzi cu certitudine între compasiune şi caritate socială, între căutarea şi exprimarea de sine. Imperativul categoric, exigenţele moralei sacre sunt într-o evidentă disoluţie lăsând locul unei «morale fără obligaţie şi sancţiune» (Jean-Marie Guyau). Excesul de viaţă şi absenţa sensului se întâlnesc într-un amestec baroc ce eludează (definitiv?) morala şi valorile sociale tradiţionale ale societăţii occidentale.

In schimb, valorile sociale tradiţionale s-au păstrat mult mai bine în spaţiul românesc. Altele au fost aici condiţiile sociale, politice, dar şi încercările istoriei. Faptul acesta se întrevede oarecum şi din anumite reprezentări postdecembriste ale timpului social, cum ar fi, de exemplu, cele ale timpului sacru şi ale loisir-ului.

mIbidem, pp. 111-112.

274

Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 165.

146

Capitolul VII

TIMPUL LIBER IN ROMÂNIA DUPĂ 1989

VII.l. Preocupările şi posibilităţile de petrecere loisir-xâui

Situaţia socială a timpului liber din România postdecembristă este într-o anumită măsură deosebită faţă de cea din Occidentul european şi american. Aceasta nu înseamnă automat existenţa unor diferenţe categorice între Occident şi România în ceea ce priveşte reprezentările sociale şi preocupările de petrecere a timpului liber.

O definiţie amplă, cuprinzătoare, a acestuia oferă şi Laureana Urse în studiul său «Evoluţia modalităţilor de petrece a timpului liber şi factorii determinanţi» din 1998275. Conform autoarei, loisir-ul ar fi «un ansamblu de ocupaţii cărora individul se poate consacra benevol, fie pentru a se odihni, fie pentru a se distra, fie pentru a-şi îmbogăţi informaţia sau a lărgi formaţia sa dezinteresată, participarea sa socială, voluntară sau capacitatea sa liberă, creatoare, după ce s-a eliberat de obligaţiile sale profesionale, familiale şi sociale»276. Aparent, timpul liber ar fi o ipostază oarecum secundară a timpului social. De ce? Pentru că n-ar avea «consistenţa» şi, mai ales, «importanţa» timpului muncii, timp reprezentat ca fiind unul cu

adevărat'creator. Aşa cum am arătat deja, sunt sociologi occidentali care, totuşi, regândesc noua structurare socială tocmai pe temeiul timpului liber.

275,

Este vorba de una dintre puţinele cercetări din România postdecembristă. Ea a °st publicată de Laureana Urse sub titlul amintit în revista Calitatea vieţii, anul 9, nr. ^. PP-101-112. Ibidem, p. 101.

147

VII.2. Funcţiile şi factorii determinanţi ai loisir-ului românesc postdecembrist

După cum reiese şi din definiţia anterioară, timpul liber – indiferent de ipostazele istorico-sociale şi simbolice în care fiinţează – produce diferite forme de relaxare, odihnă, recreere şi destindere. O funcţie perenă a lui este aceea de a fi consacrat diferitelor forme de distracţie. In joc este, deci, aspectul hedonist, cel care conferă deseori semnificaţie timpului consumat de mai multe categorii sociale. Timpul liber este «întotdeauna asociat căutării bucuriei»277, fapt confirmat într-o anumită măsură şi de cercetările sociologice româneşti.

O altă funcţie a loisir-ului ar fi eliberarea de povara normelor, convenţiilor şi de cea a reglementărilor sociale. Presupune abandonarea unor «anumite obligaţii, libera alegere a unor anumite activităţi» 8. Absolut remarcabilă este şi funcţia simbolică a ioisir-ului, nuanţată de sociologul Joffre Dumazedier. Conform acesteia, timpul liber «nu este în slujba nici unei finalităţi materiale sau sociale»279. în sfârşit, loisir-ul are şi un efect chatartic, personal şi de grup. «Permite individului să se elibereze de plictisul cotidian»280, dar şi de anumite frustrări, temeri, angoase şi crize. Deşi se consumă în afara cadrului profesional şi dincolo de obligaţiile vieţii cotidiene, timpul liber contribuie substanţial şi la ceea ce se numeşte, într-o formulă serios erodată, «dezvoltarea personalităţii». Creează premisele unei eficiente integrări sociale, dar şi pe cele ale (re)socializării în toate formele sale. Deconstruieşte – atunci când este bine asumat şi folosit – multe şabloane, imagini stereotipe şi reprezentări sociale vetuste. Este, altfel spus, un element social dintre cele mai vii şi creative, în măsură a insufla un spirit nou comunităţii.

Cercetarea Laureanei Urse, una dintre puţinele din spaţiul românesc al – ultimilor ani, orientată asupra modalităţilor de petrecere a timpului liber

Joffre Dumazedier, Loisir et culture, Ed. de Seuil, Paris, 1996, apud Pavel

Câmpeanu, România… Editura Litera, Bucureşti, 1994, p. 106. 278 Ibidem. 27 Ibidem. Ibidem.

148

în România după ’89 pleacă de la o mai amplă analiză sociologică a loisir-ului românesc postdecembrist. Ea a fost realizată de Ioan Mărginean în cadrul Institutului de Cercetare a Calităţii Viepi şi întitulată Diagnoza calităţii viepi.

Aşa cum precizează şi autoarea, cercetarea ei a urmărit doar unele preocupări ale cetăţeanului român contemporan legate de petrecerea timpului liber: «televiziune, lectură (literatură), ziare şi reviste, cinematograf, spectacole (teatru, concert), întâlniri şi/şau petreceri cu prietenii şi rudele, sport, excursii la sfârşit de săptămână şi biserică»281. Mai exact, cercetătoarea a încercat să afle dacă există aceste preocupări şi cât de frecvent sunt ele prezente în viaţa socială a românului. Perioada de analiză a fost intervalul 1993-1997.

Ipoteza principală a acestei (aproape) singulare cercetări sociologice româneşti din ultimii ani pe tema loisir-ului este aceea că timpul tranziţiei «nu a favorizat formarea unor mentalităţi şi deprinderi, a unor valori şi a unei culturi a timpului liber»282. în cea mai mare parte s-au păstrat mentalităţile şi tipurile de comportament social dinainte de 1989, doar că ele s-au combinat cu altele mai noi, actuale. în sfârşit, acestea nu au ajuns, încă, să se structureze convingător sub forma unui veritabil stil de viaţă referitor la petrecerea timpului liber. Oricum, ceva semnificativ s-a făcut şi în acest sens.

Important ar fi faptul că industria* românească postdecembristă a timpului liber a avut, totuşi, în centrul său figura întreprinzătorului particular. Numai că acesta este, deocamdată, lipsit de o veritabilă cultură a loisir-ului. Acţionează de obicei conform unui principiu maladiv al mentalităţii româneşti din ultimii ani: «investiţii mici – profituri mari şi rapide»”. Uneori reuşeşte, mizând tocmai pe inexistenţa unei culturi serioase a loisir-ului.

De fapt, nici nu putea fi vorba de anumite înţelegeri profunde ale Modalităţilor de petrecere a timpului liber din moment ce am plecat de la 0 realitate psihosocială specifică regimului comunist. în cadrul acesteia, a2 Laureana Urse, op. cit., p. 101. Ibidem. Ibidem.

149

oferta «de servicii şi facilităţi destinate timpului liber (…) era redusă şi puţin diversificată»284. Faptul este cu atât mai adevărat cu cât avem în atenţie mediul rural românesc. Aici predominau puţine modalităţi sociale de petrecere a timpului liber. Era vorba, în general, de vizionarea programului unic de două ore la televizor şi de ascultarea muzicii la domiciliu; de somn şi relaxare; de frecventarea căminului cultural şi de vizionarea unor producţii cinematografice special selectate de instituţiile cenzurii comuniste.

Imediat după decembrie 1989, această sărăcăcioasă ofertă socială s-a îmbogăţit. Mai exact, a crescut rapid numărul posturilor de radio şi televiziune şi, implicit, a emisiunilor acestora. S-a diversificat, uneori până la saţietate, oferta de ziare şi reviste; a scăzut numărul de cinematografe aflate în proprietatea publică şi a crescut cel al teatrelor şi instituţiilor muzicale; a crescut şi numărul de emisiuni sportive transmise la Radio şi TV; a scăzut numărul unităţilor de cazare turistică şi, în acelaşi timp, au crescut preţurile. Un aspect special al diversificării ofertei sociale de loisir se referă la înmulţirea aproape spectaculoasă a barurilor şi discotecilor, a cârciumilor şi sălilor consacrate jocurilor de noroc.

Dincolo de toate acestea, credem că este ceva de domeniul simplei evidenţe faptul că pentru cea mai mare parte a populaţiei «oferta de bunuri şi servicii colective sau individuale destinate timpului liber este greu sau deloc accesibilă». Motivaţia ar sta în existenţa constrângerilor structural-contextuale. Ele sunt realităţi sociale pe care nu le putem eluda şi, prin urmare, trebuie să ţinem seama de ele.

Iată şi un exemplu de constrângere structural-contextuală mai mult decât actuală în anii tranziţiei româneşti. Pentru «a practica un anumit sport, în general este important să fii tânăr, dacă vrei să faci excursii sau să vizitezi trebuie să poţi merge mult pe jos, să dispui de mulţi bani (s.n. – N.G.) dacă vrei să faci o croazieră pe Mediterana şi să nu ai acasă copii mici dacă vrei să ieşi seara în oraş».

Ibidem.

285

Ibidem, p. 103.

286 Dan Chiribucâ, Mirtea loatv Comşa, «Despre consum şi practica „timpului liber”», apud Ionica Berevoiescu, Dan Chiribucâ,

Mircea Ioan Comşa şi alţii, Feţele schimbăm-Românii şi provocările tranziţiei, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 257-258.

150

Dincolo de aceste practici excentrice de loisir, importante sunt în alegerea variantelor de petrecere a timpului liber şi simplele date de ordin social, venitul familial, mărimea timpului liber disponibil, starea de sănătate, structura familiei, mediul de rezidenţă, confesiunea religioasă etc. Din punct de vedere pur sociologic, toate aceste variabile sociale «se traduc în anchetele cu privire la practicile de loisir, în asocierile care apar de exemplu între loisir-ul la domiciliu şi sarcinile familiale, sporturile colective şi tinereţe, călătorii şi avere sau ieşiri nocturne şi rezidenţă urbană».

N-ar trebui să neglijăm în alegerea tipurilor de loisir nici acţiunea discretă, dar eficientă, a factorilor personali. Ei se referă cu preponderenţă la datele de ordin spiritual/cultural care ne modelează esenţial existenţa fiecăruia dintre noi. Din punctul nostru de vedere, factorii culturali – ca să-i numim aşa pnntr-o expresie generică – sunt esenţiali în alegerea formelor de loisir. Ei se pot prelucra şi rafina «prin educaţie, învăţământ, mediul social şi cultural frecventat, experienţă»288. Duc, în cele din urmă, la nuanţarea şi rafinarea modalităţilor noastre de asumare şi petrecere a timpului liber.

VII.3. Creşterea şi diversificarea ioisir-ului

Această temă s-a abordat nuanţat. Evident, nu putem vorbi de o creştere in corpore a timpului liber în România perioadei de tranziţie, decât dacă luăm în seamă reducerea săptămânii de lucru la 5 zile. Or, nu toată Populaţia este angajată în sectorul de stat. iar din cea angajată – inclusiv în sectorul privat – nu toată beneficiază de sâmbăta şi duminica libere.

Cred că este pe deplin justificat să vorbim de existenţa unor factori care au influenţat, în proporţii diferite, creşterea Ioisir-ului. Reducerea aPtamânii de lucru, prelungirea studiilor, scăderea vârstei pentru pensioe au determinat creşterea timpului aflat la dispoziţia individului.

287 iu-j m loidem, p. 258.

Ibidern, p. 259.

15J

Totuşi, s-a constatat existenţa unui fenomen specific românesc postde-cembrist (oarecum paradoxal) în legătură cu mărirea, dar şi cu

utilizarea timpului liber. Ca urmare a scăderii constante şi substanţiale a veniturilor populaţiei, a intrării depline în drepturi a Sărăciei la români, timpul liber a început să fie ocupat semnificativ cu diverse practici sociale menite a aduce bani.

Cu toate acestea, timpul liber şi-a păstrat în continuare importanţa sa socială şi conotaţiile ludice. Ele sunt însă temeinic influenţate de componenta economică a societăţii. Despre ce este vorba? în primul rând, ne referim la scăderea spectaculoasă a puterii de cumpărare de care este capabil cetăţeanul român. Acest indice economic a condiţionat şi scăderea investiţiilor în cultură, educaţie, dar şi în alte modalităţi clasice de petrecere a timpului liber. Pe de altă £5rte. noua ofertă a loisir-ului a crescut şi s-a diversificat. Faptul acesta s-a combinat inevitabil cu reducerea posibilităţilor financiare de petrecere a timpului liber.

Cercetarea amintită privind Diagnoza calităţii vieţii pentru intervalul 1993-1997 confirmă aceste supoziţii. Un procent cuprins între 41-47% din eşantionul investigat taxează posibilităţile de petrecere a timpului liber ca fiind foarte proaste şi proaste.

Anul cercetării	Posibilităţi de petrecere a timpului liber		
	Foarte proaste şi proaste	Satisfăcătoare	Foarte bune şi bune
1993	47	26	27
1994	41	31	24
1995	42	31	26
1996	47	24	24 __
1997	44	29	22 _J

Tabel nr. 4. Reprezentarea socială a posibilităţilor de petrecere a Hmpului liber în perioada 1993-1997

Sursa: Diagnoza calităţii vieţii, apud Laureana Urse, Evoluţia… p. 103

152

Aceste posibilităţi sunt puse în relaţie directă (şi) cu veniturile familiei. Atunci când veniturile sunt proaste şi foarte proaste, de exemplu, şi posibilităţile de consum ale loisir-ului sunt pe măsură.

Estimarea veniturilor	Posibilităţi foarte proaste şi proaste

Nu ajung nici pentru strictul necesar	49
Ajung numai pentru strictul necesar	46
Ajung pentru un trai decent	37
Cumpără şi unele obiecte mai scumpe, dar cu eforturi	31
Au tot ce le trebuie, iară mari eforturi	15

Tabel nr. 5. Relaţiile dintre venituri şi calitatea posibilităţilor de petrecere a timpului liber

Sursa: Diagnoza calităţii vieţii, apud Laureana Urse, Evoluţia… p. 104

VII.4. Modalităţi concrete de consumare a loisir-\A\ii în România anilor ’90

Aşa cum am afirmat deja, imediat după 1989 în România a proliferat o diversitate de preocupări şi modalităţi de petrecere a timpului liber. Evident, toate acestea sunt temeinic condiţionate de o mulţime de factori. Aceştia şi-au păstrat – în proporţii diferite – puterea de influenţare asupra loisir-ului românesc. Doar modalităţile de consum a timpului liber şi-au schimbat locurile într-un top al preferinţelor sociale.

Chestionarul care a stat la baza cercetării cunoscută sub numele de Diagnoza calităţii vieţii, amintit şi de Laureana Urse în studiul său, relevă o clară scădere de la an la an, începând cu 1993, a majorităţii preocupărilor de loisir. Există totuşi anumite excepţii care continuă să-şi menţină cu succes poziţia în top. Este vorba, într-o ordine aleatoare, de întâlniri şi Petreceri cu prietenii, de chefuri în familie şi de frecventarea Bisericii.

Faptul acesta se poate observa şi din următorul tabel ce sintetizează Procentajul preocupărilor de loisir pentru intervalul 1993-1997.

153

Preocupări de loisir	1993	1994	1995	1996	1997
Vizionarea emisiunii de televiziune	91	91	92	88	

Lectură (literatură)	61	63	59	50	
Citirea ziarelor, revistelor	75	76	72	68	
Cinematograf	21	17	15	15	
Spectacole (teatru, concert)	25	21	19	19	
întâlniri, petreceri	63	71	66	70	
Sport	15	11	13	15	
Biserică	79	76	75	76	
Excursii la sfârşit de săptămână	23	20	19	19	

Tabel nr. 6. Procentajul preocupărilor de loisir în intervalul 1993-1997 Surea: Diagnoza calităţii vieţii, apud Laureana Urse, Evoluţia… p. 104

Simpla analiză a datelor din tabel este în măsură să stabilească care erau pentru intervalul 1993-1997 cele mai preferate preocupări şi modalităţi de loisir. Pe primele două locuri se situau «vizionarea emisiunilor de televiziune» şi «frecventarea Bisericii». Urmau apoi, în ordine descrescătoare, «citirea de ziare şi reviste», «întâlnirile» şi «petrecerile». în zona de mijloc a clasamentului se situau «lectura (literatura)» aflată «într-o scădere accentuată şi constantă» 90.

Pe un loc surprinzător de modest s-a plasat în cadrul practicilor româneşti de loisir sportul. Faptul acesta s-ar explica, după Laureana Urse, prin «lipsa unei culturi a mişcării fizice ca mijloc de destindere şi de întreţinere a sănătăţii, neînţelegerea lui în stilurile de viaţă, fenomen susţinut şi de lipsa dotărilor, a amenajărilor necesare practicării sportului în acest sens»

291

Pe lângă aceste modalităţi clasice de loisir, au mai apărut, în ultimii ani, şi altele speciale. «Zborul cu paraşuta sau deltaplanul, jocurile pe computer, skate-board-ul sunt doar câteva dintre noile atracţii ale tinerilor

291

Laureana Urse, Evoluţ ia… p. 104. Ibidetn.

154

din zilele noastre»2. Ele continuă să fie şi acum apanajul unor categorii sociale relativ restrânse. Majoritatea românilor au rămas –

într-o măsură mai mare sau mai mică – fideli modalităţilor clasice de loisir.

In acest sens, Anuarul statistic al României din 1996 conţine în sinteză o situaţie asupra condiţiilor şi modalităţilor exacte de loisir românesc pentru intervalul 1990-1995. Datele sunt prezentate în valori absolute şi relative. Ele sunt semnificative pentra urmărirea evoluţiei tipurilor de loisir într-o anumită perioadă a istoriei României postdecembriste. lată-le sintetizate doar pe unele dintre ele în următoarele tabele:

	1991		1993		1995	
	Valori absolute	Valori relative	Valori absolute	Valori relative	Valori absolute	lor rel
Titluri cărţi şi broşuri tipărite	21 78	10 0%	61 30	28 1%	55 17	31
Tiraj cărţi şi broşuri tipărite (medie)	24. 093	10 0%	12 383	51 %	63 28	%
Ziare, reviste şi alte publicaţii	14 44	10 0%	10 87	75 %	11 32	%
Biblioteci	16 665	10 0%	13 608	82 %	13 581	%
Cinematografe	46 37	10 0%	14 70	32 %	62 6	%
Spectacole cinematografice (mii)	13 50	10 0%	53 5	40 %	35 1	%
Teatre şi instituţii muzicale	14 4	10 0%	13 6	94 %	13 9.	%
Spectacole şi concerte (mii)	20 212	10 0%	lJ6 81_9	83 %	15 193	%
Emisiuni radio l2E££rogram)	52 309	10 0%	67 333	12 9%	72 578	9%
EnuşiuniTV (ore-program)	85 41	10 0%	99 97	11 7%	12 875	1%

Tabel nr. 7. Evoluţia modalităţilor de petrecere a timpului liber în intervalul 1990-1995 Sursa: Anuarul Statistic al României,

1996, apud Dan Chiribucă, Mircea Ioan Comşa, op. cit., p. 263

292,

Chiribucă, Mircea Ioan Comşa, op. cit., p. 288.

155

Alte ipostaze ale loisir-ului românesc sunt sintetizate în tabelul nr. 8. Ele vizează, în special, diversitatea de spectacole ţinute în România în intervalul amintit. Valorile consemnate sunt prezentate tot în cifre absolute şi relative şi tot selectiv pentru anii impari. Dintre toate, vizionarea programelor TV ocupă un loc cu adevărat important.

Valori (îmi)	1991		1993		1995	
	Valori absolute	Valori relative	Valori absolute	Valori relative	Valori absolute	lor rel
Cititorii înscrişi la biblioteci	5871	100%	5878	100%	5956	1%
Spectacole la cinema	130144	100%	33720	26%	17007	%
Spectatori (teatre şi instituţii muzicale)	6938	100%	4554	66%	3841	%
Spectatori teatru dramatic	1708	100%	1245	73%	982	%
Spectatori operă	238	100%	166	70%	184	%
Spectatori filarmonică şi orchestre simfonice	428	100%	261	71%	216	%

Tabel nr. 8. Practici de loisir din România perioadei 1990-1995

Sursa: Anuarul Statistic ai României, 1996, apud Dan Chiribucă, Mircea loan Comşa, op. cit., p. 264

VII.4.1. Televiziunea

Dacă cercetăm dinamica pe ansamblu a formelor sociale de petrecere a timpului liber în România observăm că urmărirea programelor de televiziune se detaşează categoric în raport cu celelalte. «Dintre activităţile de loisir, cea mai mare creştere a

înregistrat-o cu siguranţă urmărirea emisiunilor posturilor de televiziune»293. Faptul acesta ţine, evident, şi de oferta extraordinară a unei game amplu diversificate de loisir. Totuşi, nu aceasta este singura şi cea mai importantă dintre explicaţii.

Cercetările întreprinse de-a lungul anilor în laboratoarele şi centrele de psihosociologie din întreaga lume confirmă la unison existenţa conio-

Ibidem, p. 259.

dităţii şi a plăcerii în timpul vizionării emisiunilor TV. în joc este o reprezentare socială de tip hedonist a timpului liber. Doar unul dintre simţuri – cel al vederii – este deosebit de intens solicitat. In rest, televiziunea, mai ales prin programele de divertisment, provoacă activitatea intelectuală extrem de puţin, într-un mod aproape neglijabil.

Unele dintre cele mai frecventate emisiuni ale posturilor româneşti de televiziune (şi nu numai) exaltă simţurile, datele primare, biologice ale speciei umane. Cultivă prostul gust şi chiar vulgaritatea. Ele semnifică existenţa unei reprezentări a loisir-vlw ca pe ceva menit derulărilor, purificărilor şi apoi operei de vegetare spirituală prin mijlocirea urmăririi unor programe TV.

Frecventarea copioasă a emisiunilor de televiziune ca forme de practicare a loisir-ulm se poate explica prin lenea intelectuală şi indiferenţa faţă de faptul cultural al multor români, dar şi prin costul extrem de scăzut al abonamentului TV. Statistica ne îndreptăţeşte să afirmăm că foarte puţini români lecturează zilnic sau săptămânal pagini dintr-o carte; şi mai puţini însă sunt cei care deschid o carte zilnic după orele 20. N-ar trebui neglijată nici noutatea surprinzătoare – care ne-a luat parcă nepregătiţi – a programelor TV de după decembrie 1989. Evenimentele politice fierbinţi, serialele, telenovelele, talk-show-urile etc. ne-au confiscat substanţial atenţia şi timpul. Ne predăm deseori acestora – într-o maladivă pasivitate de telespectatori – cu o autosuficienţă deseori suspectă. Pe bună dreptate, am putea numi acest timp social drept unul risipit, omorât. Este, după expresia unui intervievat maramureşean, «timpul în care n-am produs nimic, timpul în care n-ai construit ceva, n-ai progresat»

Vil.4.2. A pierde timpul – o artă pe cale de dispariţie?

Această vegetare spirituală în faţa micului ecran ilustrează

convingător incapacitatea noastră de a ne „pierde” timpul! Formularea poate Părea provocatoare, dar ea nu face decât să reia teza mai veche a lui Mircea Eliade privind uitarea artei speciale de a ne folosi timpul, inclusiv Pe cel liber.

294

Ţăran din localitatea leuci, jud. Maramureş.

157

Dacă ar fi să scrie vreodată un manual de Savoir vivre – mărturisea

295

Eliade într-o conferinţă publică din 20 octombrie 1935 –, atunci ar

„296

dedica un capitol special „artei de a-ţi pierde timpul”. Nu e deloc simplu să-ţi pierzi timpul. Este o fericire şi chiar un „admirabil instrument de cunoaştere”29, scria istoricul religiilor. Cei mai mulţi dintre noi nu-şi pierd timpul, ci şi-1 omoară, risipindu-se ei înşişi odată cu el. Cauza primă a acestui dezastruos fenomen social ar fi incapacitatea multora dintre noi de a ne preţui timpul. Suntem parcă inapţi în a-1 drămui nemţeşte şi cheltui eficient. Ni-1 risipim uneori cu o inconştienţă periculoasă. „De aceea niciodată n-au fost mai multe distracţii automate – cum e sportul, cinematograful, flirtul sau lectura uşoară – care încearcă să umple acest timp liber, să-1 integreze într-o pseudo-activitate; cu alte cuvinte să-1 prefacă din «timp pierdut» în «timp plăcut consumat»” 8. „Plăcutul” presupune lene intelectuală, dispreţ sau indiferenţă faţă de cultură, plictis şi resemnare, absenţa minimei decente şi cultivarea prostului gust. E de ajuns să frecventezi litoralul sau alte zone sociale special consacrate loisir-ului pentru a te’ convinge imediat de toate acestea. Ceea ce scria Eliade în 1935 cu privire la timpul liber al omului modern este în cea mai mare măsură actual.

Ce înseamnă însă arta de a-ţi pierde timpul?

Conform lui Mircea Eliade, pentru a fi iniţiat în aceste „taine” este necesar ca înainte de toate să fii „ocupat” şi responsabil de munca ta. Nu poţi spera la iniţierea în arta pierderii timpului dacă în prealabil nu te-ai dedicat total folosirii lui. Timpul muncii ar trebui să fie unul şi acelaşi cu timpul trăit. Serviciul s-ar transforma astfel într-un modus vivendi. Or, mulţi dintre oamenii recenţi (H.-R. Patapieviei) îşi asumă

profesia ca pe un simplu mijloc de subzistenţă. „In asemenea condiţii, nu se poate naşte

295 Mircea Eliade, Taina Indiei. Texte inedite, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Icar, articolul „Mai multe feluri de a pierde timpul", pp. 115-118.

296 Ibidem, p. 115.

297 298

Ibidem. Ibidem.

158

setea de a pierde timpul; cel mult, dorinţa de recreaţie, de «petrecere»"299. Arta pierderii timpului „implică un prea plin, o suspensie provizorie a certitudinilor prezente – dar păstrează şi atenţia şi luciditatea". Atenţia este orientată spre viaţa lăuntrică, spirituală. Te pierzi lucid într-o contemplare a vieţii, renunţând la idei, concepte, teorii: la tot ceea ce este învăţat. Abia atunci când stăpâneşti arta pierderii timpului te poţi elibera de stereotipuri, fixisme, automatisme mentale şi comportamentale. înveţi, printre altele, să-1 asculţi pe celălalt. „Oamenii nu ştiu să se asculte unii pe alţii, de aceea se cunosc atât de puţin. Ar trebui să avem, cel puţin câteva clipe o mare îndoială în faţa oricărui om: poate" acel om ascunde o tragedie sau poate trăieşte un miracol, cine ştie? Dar acel care nu ştie să-şi piardă timpul, activează întotdeauna automat; îi stimulezi cutare sentiment, capeţi o formulă; îi redeştepţi cutare asociaţie de idei, capeţi altă formulă. Dar miracolul tău, viaţa ta – unde este?"301 Pentru a le găsi e necesar să te dăruieşti celuilalt, să-ţi abandonezi rolul social şi să primeşti realitatea aşa cum este ea. Timpul va fi pierdut, în schimb vom accede la adevărurile simple, elementare, ale vieţii pe care nebunia stresului cotidian ni le ocultează permanent.

Eliade ilustrează măestria pierderii timpului cu exemplul unui intelectual într-o bibliotecă. „Am văzut odată într-o mare bibliotecă, un om care sta la masă cu o foaie de hârtie şi un creion dinainte, fără să facă nimic. în jurul lui se aflau zeci de oameni ocupaţi, cu maldăre de cărţi pe masă, cu fişe, notiţe, caiete şi coli scrise. Toţi lucrau, toţi erau antrenaţi în acea lectură pătimaşă care consumă vertiginos timpul. Numai omul meu nu făcea nimic. Nu făcea nimic – dar nici nu visa. Se juca cu creionul pe hârtie, desena din când în când un cerc, un portret – apoi îşi lăsa privirile să plutească deasupra sălii. A făcut lucrul acesta câteva ceasuri la rând. Nu era nici obosit, nici plictisit. îşi pierdea pur şi

simpul timpul, atent totuşi la oamenii din jurul lui, atent la viaţa care curgea lângă el. Am avut atunci impresia că omul acela era un mare înţelept”302

299

116.

Ibidem. Ibidem ibidem, p. 117.

159

Asemenea înţelepţi nu sunt de regăsit astăzi doar în sălile bibliotecilor. Arta pierderii timpului se poate exersa şi în faţa unui pahar gol sau a ecranului unui televizor, în Biserică – sau pe vârful unui munte. Locul contează mai puţin, fapt ce permite practicarea acestei arte aproape oriunde. Folosul ei este însă întotdeauna foarte mare. Trăieşti viaţa şi nu te laşi posedat şi trăit de ea. înveţi să te deschizi celuilalt, să-l asculţi şi să intri în comuniune cu el. Nu-1 judeci, nu-1 evaluezi, nu faci nimic altceva decât să-1 laşi să existe! „Cred că taina aceasta simplă stă la temelia înţelepciunii”303. Ea a fost atinsă, printre alţii, de maeştrii Orientului, adevăraţi profesionişti ai „pierderii” timpului. Astăzi este aproape uitată, timpul liber reţinând atenţia publică prin cu totul altceva. Prin modalităţile concrete de petrecere, de exemplu. Televiziunea este una dintre ele.

VII.4.3. Privitul la televizor – un „sport” naţional la români?

Situaţia actuală nu este deloc în măsură să ne justifice speranţa în schimbarea formei de loisir, cu atât mai mult cu cât populaţia activă (35-54 de ani) frecventează asiduu televizorul (81%), aşa cum reiese şi din tabelul nr. 9, comparativ cu numai 8% din aceeaşi categorie care citesc o carte. Analogia ne scuteşte de orice alt comentariu. Frecventarea televizorului este modalitatea generală a românului postdecembrist de a-şi ocupa şi omorî timpul liber.

	Cit esc ziare	As cultă radioul	Se uită laTV	Di scută politică	Cit esc cârti	M rg Biserică
Masculin	27	61	77	17	10	1
Feminin	16	54	73	11	11	
18-34 ani	15	57	80	8	15	– Ii-

35-54 ani	29	59	81	19	8	J3
55 – ani	19	56	63	13	8	r
Maxim 8 clase sau profesională	13	47	65	9	5	22-

Ibidem.
160

	Cit esc ziare	As cultă radioul	Se uită laTV	Di scută po litică	Cit esc cărţi	M rg Biserică
Liceu sau postliceală	26	67	86	18	13	1
Studii superioare	48	74	89	25	30	1
Bunăst are mică	6	40	52	6	6	1
Bunăst are medie	26	63	85	15	11	1
Bunăst are mare	37	16	91	25	18	
Fără ocupaţie	13	56	71	9	15	2
Agricult or	5	40	53	6	Zi	2
Muncit or	18	55	79	13	5	1
Funcţio nar, tehnician, maistru	32	68	89	20	11	1
Person al cu studii superioare	53	72	90	24	31	1
Patron, întreprinzător	34	73	85	17	5	7

Urban	27	65	87	18	14	1
Rural	15	48	61		6	1
Români	22	59	76	14	10	
Maghiari	21	56	70	12	14	ic
Bucureşti	42	73	85	20	20	1
Muntenia	14	55	74	14	8	1
Moldova	17	55	72	11	9	1
Transilvania	26	57	76	13	11	1
TOTAL	22	57	75	14	14	1

Tabel nr. 9. Componente ale loisir-idui românesc postdecembrist (în procente)

Sursa: Anuarul Statistic al României, 1996, apud Dan Chiribucă. Mircea Ioan Comşa. op. cit., p. 265

Deşi situaţia economică şi puterea de cumpărare s-au înrăutăţit semnificativ de la an la an. totuşi, până la un anumit punct, familiile româneşti Şi-au cumpărat masiv televizoare. Număra) de abonamente a crescut şi eJ considerabil.

Analiza datelor prezentate în Anuarul Statistic a! României din 1997 a permis stabilirea unor corelaţii sociologice semnificative. Principala legătură s-a stabilit între frecvenţa vizionării programelor de televiziune şi

anumite variabile ale persoanelor intervievate. Astfel, în funcţie de mediul rezidenţial se constată o predominare netă a mediului urban, comparativ cu cel rural. în procente, raportul era în 1997 de 71% în mediul urban, faţă de numai 38% în mediul rural. Semnificativ este şi faptul că populaţia «între 21 şi 40 de ani se uită mai mult la televizor, dar o dată cu creşterea vârstei interesul scade pentru vizionare; vizionarea creşte o dată cu nivelul de şcolarizare». Acest ultim aspect apare prezentat sintetic în tabelul nr. 10, preluat din studiul Laureanei Urse (p. 105).

Nivelul de	Frecvenţă (%)

şcolarizare	
Şcoală generală neterminată	24
7-10 clase	48
Şcoaiă profesională	63
Liceu	72
Şcoală postliceală	74
Studii superioare	80

Tabel nr. 10. Relaţia dintre nivelul de şcolarizare şi vizionarea emisiunilor TV VII. 4.4. Lectura ziarelor, revistelor şi a cărţilor

Aceasta pare a fi o altă importantă componentă a loisir-uiui românesc postdecembrist. Cercetările din ultimii zece ani confirmă supoziţia scăderii continue, din punct de vedere statistic, a pasiunii pentru cumpărare şi lecturare, în special de cărţi. Este posibil însă să avem de-a face şi cu o menţinere şi chiar o intensificare a zelului pentru lectură, dar la nivelul relativ limitat al unui conclav de specialişti. Faptul cred că s-ar putea susţine şi argumenta sociologic, cu atât mai mult cu cât avem de-a face cu o invazie a literaturii străine (în traduceri româneşti), dar şi cu o deschidere a graniţelor comunicării culturale şi ştiinţifice. Oricum, subiectul acesta este targent cu tema noastră: lectura de specialitate depăşeşte cu mult ceea ce s-a convenit a fi cuprins în canoanele clasice ale loisir-ului.

162

Cercetările sociologice din perioada 1990-1995, prezentate sintetic în Tabelul nr. 9, oferă posibilitatea de a contura portretul robot al cititorului român de presă, De regulă, el are vârsta cuprinsă între 35-54 de ani (29% dintre subiecţii chestionaţi aşa cum reiese din tabelul nr. 9); are studii superioare (48%) şi este stabilit în Bucureşti (42%) sau în mediul urban (27% faţă de 15% dm mediul raral).

Aproape aceleaşi caracteristici se menţin în intervalul 1990-1995 şi pentru cititorul român de carte. Acesta are studii superioare (30% faţă de 13% cu studii medii şi postliceale); este stabilit în Bucureşti (20%) sau în mediul urban din afara capitalei (14%). Diferenţa apare la variabila vârstă. Majoritatea cititorilor au vârsta cuprinsă între 18 şi 34 de ani (15%), cotnparativ cu cei de 35-54 de ani (8%) şi cu cei de peste 55 ani (8%).

Două concluzii rezultă din această succintă prezentare a datelor.

Prima se referă la faptul că pasiunea pentru lectură creşte o dată cu nivelul de şcolarizare. Cu alte cuvinte, subiecţii cu studii superioare citesc mult mai mult în raport cu ceilalţi. Situaţia este susţinută statistic şi de rezultatele cercetării Laureanei Urse (vezi p. 108).

Nivelul de şcolariza* * * | Frecvenţa îecturii (%)	
Şcoală generală neterminată	2
7-10 clase	8
Şcoală profesională	15
Liceu	31
Şcoală postliceală	36
Studii superioare	51.

Tabel nr. 11 Relaţia dintre nivelul de şcolarizare şi frecvenţa lecturii

Cea de-a doua concluzie pune în ecuaţie directă variabila vârstă cu frecvenţa lecturii. Din nefericire, în România ultimilor 10 ani – cel puţin aŞa reiese din datele cercetărilor efectuate – interesul pentru lectură a Scăzut o dată cu creşterea vârstei.

163

Vârsta	Frecvenţa lecturii (%)
Sub 20 de ani	37
21-30 ani	30
31-40 ani	21
41-50 ani	18
51-60 ani	15
61-70 ani	9
Peste 71 ani	11

Tabel nr. 12. Relaţia dintre vârstă şi frecvenţa lecturii Sursa: Laureana Urse, op. eh., p. 108.

Dinamica şi frecvenţa lecturilor apare mult mai slab consemnată la persoanele căsătorite în raport cu celibatarii. După Anuarul Statistic al României din 1997 raportul ar fi d- 16% pentru cei

căsătoriţi şi de 40% pentru celibatari. Evident, cu timpui, în funcţie de circumstanţe, cifrele se modifică. Cu toate acestea, rapoitu! rămâne favorabil celibatarilor. Motivaţiile acestui fapt stau, evident, sub semnul confiscării familistului – în special a femeii – de către muncile casnice. La toate acestea se adaugă solicitările suplimentare privind creşterea şi educarea copiilor. în jocul creării diferenţelor intră însă şi anumite mentalităţi privind stilul de viaţă familia] care n-ar fi – chipurile – compatibil cu actul lecturii.

Dintre toate expresiile loisir-ului cultural, credem că extrem de alarmantă este scăderea interesului pentru cumpărarea şi lecturarea cărţilor. Observaţia este valabilă atât pentru literatura de cultură generală, cât şi pentru cea de specialitate.

Comentând fenomenul, Vasile George Dâncu amintea de rezultatele unui studiu de piaţă realizat de AER, prin compania Mercury Research. „Rezultalele sunt alarmante. Adolescenţii între 15-18 ani refuză să mai citească, unii adulţi între 19-25 de ani declară că s-au săturat să tot citească, iar femeile între 30-40 de ani consideră cititul pierdere de vreme”3. Cauzele sunt multiple şi diferite: sărăcia, provocările economice ale tranziţiei, concurenţa televiziunii, cinematografului şi, mai ales, a Internetului etc.

304 Vasile George Dâncu, „3 milioane de cititori”, în Piaţa literară, nr. 14, anul D, 2002, p. 1.

Acestora, V. G. Dâncu le mai adaugă una cu totul specială ce ţine de păguboasa mentalitate adolescentină ce confundă cartea cu manualul. „Pentru tânărul licean din România, cartea intră în aceeaşi categorie cu şcoala. Iar cum sistemul educaţional din România este tradiţionalist, învechit, plictisitor şi ineficient, aidoma este şi percepţia cărţii. Mai rău, cei mai mulţi confundă cartea cu manualul. Iar dacă o treime din cifra de afaceri a producătorilor de carte o reprezintă manualele, editurile din România tipărind mai multe manuale decât cele din ţările occidentale, atunci putem spune că adolescenţii din România citesc doar manualele şcolare. Prin urmare, copiii noştri nu sunt numai nişte victime ale Inter-netului ci şi ale manualelor. Cartea a murit, trăiască manualul care ajută să trecem BAC-ul”305.

Fenomenul ocultării lecturii s-a manifestat în România pe fondul unei explozii a ofertei de carte în intervalul 1990-1992, urmată apoi de o diversificare a producţiei editoriale, dar şi de o relativă

scădere a publicaţiilor pentru intervalul 1993-1996. începând cu Î999, producţia de carte editată a crescut semnificativ (de la 7.874 de titluri, în 1999, la 10.159 în anul 2000). Datele acestei situaţii sunt prezentate în tabelul nr. 13.

Anii	Cărţi şi broşuri tipărite. Titluri
1995	5517
1996	7199
1997	6471
1998	6231
1999	7874
2000	10159

Tabel nr. 13. Situaţia tipăririlorpentm intervalul 1995-2000 Sursa: Anuarul Statistic al României, 2001, pp. 250-251

Se observă faptul că anii electorali (1996 şi 2000) se diferenţiază printr-o cifră relativ mai ridicată a publicaţiilor. Faptul acesta dezvăluie şi 0 descătuşare a speranţelor românilor într-o viaţă mai bună o dată cu schimbarea guvernelor. El se traduce inclusiv pe planul editării de carte.

305

Ibidem.

165

Din diverse considerente, guvernele au alocat uneori mai multe fonduri subvenţionării editării de carte, iar oamenii au cumpărat mai multe cărţi. Nu este însă suficient. E nevoie în primul rând de „un program guvernamental care să pună accent pe promovarea şi distribuţia de carte, capacitându-1 pe editorul român să publice cărţi de mare valoare culturală şi convingându-1 pe dragul nostru cititor de importanţa culturii scrise". Transformarea cititorului virtual într-unui real ar fi, din punctul nostru de vedere, marele pariu al cărţii în R.omânia contemporană. Or. pentru aşa ceva e nevoie de cărţi interesante şi de mediatizarea lor la modul profesionist. E imposibil ca o parte din ele să nu atingă sensibilitatea adolescentului „posedat" de Internei Pe de altă parte, un sistem educaţional care asigură promovarea – uneori cu note foarte mari – doar pe baza memorării manualului este inept şi creator de mutanţi cu chip uman. (Problema este însă prea complexă şi nu ne-am propus s-o nuanţăm aici.)

Tot pentru intervalul 1991-2000 constatăm şi o scădere a numărului de biblioteci publice de unde se împrumută cărţi pentru timpul liber, fapt dublat totuşi de o uşoară creştere a numărului de cărţi împrumutate.

Anii	Biblioteci publice	Volume împrumutate din biblioteci publice
1991	3836	29410
1992	2883	26937
„Î1993 1	2917	33282
1994	2933	32724
1995	2904	33835
1996	2902	34891
1997	2915	35399
1998	2915	35207
1999	2919	36841
2000	2870	36407

Tabel nr, 14. Relaţia dintre numărul bibliotecilor publice din România şi cel al volumelor împrumutate

Surea: Anuarul Statistic al României, 1997, p. 329 şi Anuarul Statistic al României, 2001, p-

306 Ibidem.

Fie că este vorba de interesul general faţă de lectură, fie că este în joc numai pasiunea specialistului, creşterea numărului de volume împrumutate din biblioteci semnifică şi o scădere a puterii de cumpărare a cetăţeanului obişnuit. Ea este urmarea firească a scăderii

nivelului de trai, dar şi a schimbării raportului clasic dintre timpul liber şi timpul muncii. Primul, crescând semnificativ pentru o anumită parte a populaţiei, nu este în măsură să fie păstrat şi netransformat în timp al muncii. (Cauza primă ar fi absenţa prelungită a resurselor financiare.) Prin urmare, el este preluat şi reconvertit în anumite secvenţe de timp al muncii.

Din punctul nostru de vedere, o cauză a «crizei lecturii» şi a distanţării cetăţeanului român de carte este schimbarea de mentalitate. Nu mai este la modă să-ţi «mobilezi» casa cu cărţi, nu mai este eficient să cumperi carte la metru. Pentru o bună parte dintre noi, stilul de viaţă favorit a devenit cel din mediocrele seriale americane – gen Dallas – sau din telenovele sud-americane. Or, astfel de emisiuni TV etalează o anumită opulenţă şi, prin urmare, cartea devine un «corp străin», plicticos şi neadecvat. Ideea aceasta este foarte bine surprinsă în subtext şi de Laureana Urse atunci când scrie că «nu putem însă afirma nici că atunci când cei ce au tot ce le trebuie, fără efort, cumpără automat mai multe cărţi şi citesc mai mult»3. Pur şi simplu îşi consacră timpul liber unor modalităţi cu totul diferite de consum social. O asemenea modalitate ar fi week-end-ul. Prezentarea ei credem că poate fi corelată (şi) cu fenomenul „discriminării de gen".

VII.5. «Discriminarea de gen» şi week-end-ul în România anului 2000

Cercetând «discriminarea de gen» în favoarea bărbatului din România perioadei de tranziţie, Vladimir Paşti şi Cristina Ilinca308 au în atenţie Şi resursele de timp liber din anul 2000. în viziunea celor doi autori, ele

307,

Laureana Urse, op. cit., p. 259.

Este vorba de un amplu studiu semnat de Vladimir Paşti şi Cristina Ilinca, O ^te a tranziţiei: discriminarea de gen, Institutul de Studii ale Dezvoltării, Bucureşti, 2001.

sunt limitate, dar semnificative. Mai mult decât atât, în raport cu perioada de dinainte de 1989, se remarcă ampla diferenţiere a timpului liber, a cererilor şi ofertelor. «Ceva mai mult de o treime dintre subiecţii investigaţi (38%) au timp liber fie ori de câte ori au nevoie, fie măcar în fiecare zi»309. Situaţia celor două treimi este diferită. Una dintre ele afirmă că are timp liber săptămânal, mai exact

în week-end. în sfârşit, ultima treime de subiecţi din eşantionul investigat «are mai puţin timp liber decât sfârşitul de săptămână sau deloc»310. Prezentăm în continuare, cu exactitate statistică, situaţia răspunsurilor la investigaţia sociologică din anul 2000. La întrebarea în luna iunie 2000, dvs. ap avut timp liber în care nu a trebuit să munciţi nici la servici, nici acasă sau în altă parte? – s-a obţinut următoarele categorii de răspunsuri:

Răspuns	Frecvenţă	Procent	Procent valid	Procent cumulativ
De câte ori am dorit	387	21.0	21.0	21.0
Aproape în fiecare zi	308	16.7	16.7	37.8
Numai la sfârşitul săptămânii	475	25.8	25.8	63.3
1, 2 zile în timpul săptămânii, nu neapărat sâmbăta/duminica	67	3.6	3.6	67.3
Numai în sărbătorile religioase	264	14.4	14.4	81.6
Câteva zile (pe lună) nu neapărat de sărbătorile religioase	84	4.6	4.6	86.2
Nu	227	12.3	12.3	98.5
Am fost imobilizat la pat	1	1.0	1.0	98.6
Na/N	26	1.4	1.4	100.0
Total	1839	100.0	100.0	

Tabel nr. 15. Distribuţia timpului liber în iunie 2000

Sursa: Vladimir Paşti şi Cristina Ilinca, O realitate a tranziţiei: discriminarea de gen,

Institutul de Studii ale Dezvoltării, Bucureşti, 2001, p. 18.

309 Ibidem, p. 17. mIbidem, p. 18.

168

Aşadar, situaţia loisir-ului românesc în ultimul an al mileniului II era stratificată, diversificată. Datele acestei cercetări sunt însă în măsură să ofere autorilor posibilitatea de a formula anumite concluzii. Noi le vom prelua şi comenta doar pe cele care au legătură directă cu tema noastră

O primă concluzie este aceea că subiecţii care trăiesc în cupluri – concubini sau căsătoriţi – au mai puţin timp liber decât celibatarii. Ideea a mai fost confirmată şi de unele cercetări sociologice anterioare anului 2000. Este vorba, printre altele, de cea coordonată de Laureana Urse.

Următoarea concluzie a fost speculată, să zicem aşa, «în folosul cauzei. Ea susţine că, în general, femeiie au mai puţin timp liber decât bărbaţii. Prin urmare, ar exista în România (nu doar din 1989 încoace) o discriminare negativă de gen în defavoarea femeii. Din moment ce ea are mai puţin timp liber decât bărbatul, înseamnă că este «exploatată», niargi-nalizată şi chiar stigmatizată. Credem însă că fenomenul discriminării femeii din România este, într-un anume fel, o realitate. Totuşi o aşa generalizare şi îngroşare de ton este periculoasă şi nejustificată de realitate.

Conform datelor cercetării din 2000, bărbaţii ocupaţi declară mai frecvent decât femeile ocupate că nu au deloc timp liber. Categoria celor clasaţi ca fiind «fără timp liber» este de 18,4%. Dintre aceştia, 14,6% sunt bărbaţi şi 6,8% femei. Prin urmare, conform autorilor, «discriminarea de gen» ar rezulta şi de aici. Femeile, marcate cumva destinai de mentalitatea românească patriarhală, «tac şi fac», în timp ce bărbaţii fac dar nu tac. Epatează cu timpul lor ocupat, frizând uneori snobismul.

Credem că această concluzie este, într-o formulare plastică, neacade-oiică, «trasă de păr» şi adusă din condei. Mai curând, reprezentarea timpului muncii în raport cu cel liber ar trebui cercetată după alte variabile cu adevărat semnificative (mediu rezidenţial, nivel de studii, profesie, religie etc.) şi nu numai în funcţie de sex.

Cea de-a patra concluzie o continuă şi nuanţează pe cea

precedentă.

ta afirmă că bărbapi ocupaţi au ceva mai mult timp liber la sfârşit de

SaPtămână decât femeile ocupate. Argumentul suprem ar fi procentajul

lor 6,7% pentru bărbaţi din totalul de 10,6% de subiecţi declaraţi upaţi şi care îşi asumă loisir-vl la sfârşit de săptămână.

169

Din nou transpare din subtext fantasma discriminării femeii. Ea ar fi întotdeaua ocupată cu muncile casnice ale week-end-ului. Altfel spus, printr-o fatală alchimie, femeia româncă şi-ar metamorfoza timpul liber în unul al muncii. într-o anumită măsură, concluzia aceasta corespunde însă realităţii.

Timpul ocupat la maxim anulează pentru casnicele din România epitetul de «inactive». Deşi statisticile oficiale le imortalizează scriptic drept femei «inactive», ele sunt în realitate deosebit de active. O dovadă provine şi din datele analizei sociologice din 2000. Despre ce este vorba? Un procentaj de 17% din femeile eşantionului investigat declară că au zilnic timp liber. De fapt, doar 12,9% dintre casnice se bucură real de loisir. în rest, ele dau viaţă silniciilor domestice. Numărul casnicelor ocupate este semnificaţie rnai mare decât cel al femeilor în general ce declară că nu au timp liber: 15,5% faţă de numai 12,3%.

Penultima concluzie a studiului se referă la locul de petrecere a timpului liber. în iunie 2000, majoritatea românilor şi-1 petreceau acasă (67% din totalul populaţiei investigate şi 77% dintre cei care au avut timp liber). Un alt topos privilegiat al loisir-ului era familia lărgită (70% din totalul popul Jţiei şi 77% dintre cei care au avut timp liber).

în sfârşit, ultima concluzie aduce din nou în atenţie motivul discriminării de gen. Femeile îşi doresc mai mult decât bărbaţii sa aibă mai mult timp liber (44% faţă de procentajul masculin de 37%). Acest timp liber este, într-adevăr, foarte semnificativ în ceea ce priveşte condiţia femeii. El se dovedeşte a fi «o resursă extrem de importantă şi, ca şi consumul în familie, devine o miză a competiţiei pentru resurse în interiorul familiei».

* * *

Timpul liber, cu reprezentările şi uzanţele sale, este doar o parte a timpului social. Analiza lui pe baza unor studii cu eşantion naţional,

pe o perioadă clar definită, credem că se cere completată cu o analiză mai diversificată, realizată la nivel de comunitate. Ne propunem să ilustrăm acest fapt cu două cercetări personale, întreprinse în Ieud, Maramureş şi Rădăşeni, Suceava după 1989.

311

Ibidem, p. 19.

170

Capitolul VIII

IMAGEVI, SIMBOLURI ŞI REPREZENTĂRI ALE TIMPULUI SOCIAL

A. STUDIU DE CAZ: IEUD, MARAMUREŞ VIII.l. Timpul cosmic

In al său Tratat de istorie a religiilor, secţiunea «Lima şi mistica lunara», Mircea Eliade expune cu minuţiozitate anumite reprezentări sociale vechi ale timpului, toate structurate pe un model religios Reperul esenţial al acestor imagini şi simboluri temporale era astrul lunar El „creşte, descreşte şi dispare"312 Condiţia permanentă a lunii este aceea de a-şi releva in permanenţă acest destin.

Nefiind egală cu ea însăşi, fiind supusă în permanentă mişcărilor şi transformărilor, luna a fost asociată cu ritmurile vieţii şi cu temporalitatea specifica acestora. Convingerea lui M, rcea Eliade era aceea că Timpul concreta fost măsurat pretutindeni, fără îndoială, cu ajutorul „fazelor lunn. Or, timpul social este o ipostază a timpului în general El precede cu mult măsurarea şi reprezentarea socială a timpului astronomic

Ne interesează aici în mod special teza lui Mircea Eliade referitoare a structurarea arhaică a reprezentărilor timpului social în jurul lunii stoncul religiilor şi-o susţine exemplificând cu anumite reprezentări ale timpului la vechii germani şi la populaţiile nomade contemporane314

ă de

Ibidem.

J" ht°rie ° reli8Hlor> Prefeţă de Georg Editura Humanitas, Bucureşti. 1992, p 155

171

întrebarea este dacă aceste imagini şi reprezentări lunare ale timpului mai sunt acum actuale. Răspunsul lui Mircea Eliade este că ele, o dată cu „teroarea istoriei" şi-ar fi diluat prezenţa, ajungând a mai

supravieţui doar în anumite enclave socio-culturale. Astăzi mai pot fi regăsite – chiar în plină modernitate – „în tradiţiile populare europene: anumite sărbători sunt celebrate în toiul nopţii, de pildă, în noaptea de Crăciun, de Paşte, de Rusalii, de Sfântul Ioan etc."315.

Or, cercetarea sociologică pe care am realizat-o împreună cu studenţii secţiilor de sociologie şi asistenţă socială în vara anului 1998 în localitatea Ieud, Maramureş, confirmă din plin teza anterioară a lui Mircea Eliade. Bazându-ne pe un aparat metodologic adecvat (observaţie participativă, interviu, chestionar) am avut ca un prim reper de analiză investigaţia mai veche a sociologului Ernest Bernea, publicată integral în Spaţiul, timp şi cauzalitate la poporul român. Am încercat să aflăm în ce măsură anumite reprezentări tradiţionale ale timpului, consemnate de Bernea în cartea sa, se mai regăsesc astăzi în mentalitatea socială românească. Evident, aria de cuprindere a investigaţiei a fost tot ruralul românesc, iar concluziile cercetării sunt reprezentative doar pentru comunitatea maramureşeană de pe valea Izei. Concret, am avut în atenţie reprezentările timpului cosmic şi motivul duratei; percepţia socială a enstazelor temporale şi tema destinului. Nu în ultimul rând, ne-am arătat interesaţi de ceea ce ţăranii maramureşeni din Ieudul anilor ’90 înţeleg prin „sfârşitul timpului”31.

într-adevăr, investigaţia noastră din Ieud, Maramureş, confirmă teza lui Mircea Eliade referitoare la relaţia dintre lună şi anumite reprezentări sociale ale timpului. De data aceasta a mai apărut şi un al treilea element al temei: calendarul. Referinţa directă a mai multor subiecţi era la calendarul vechi, stilist, şi la concordanţa acestuia cu ritmurile lunii.

315 Ibidem, p. 156.

316 A se vedea varianta necenzurată a cărţii lui Emest Bernea, Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

317 în acest sens, vezi şi Nicu Gavriluţă, Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări, ed. cit., secţiunea «Sărbătoarea şi blestemul „impotenţei festive”», pp. 40-43.

172

„Timpul ^p uită cum îr scris în calendar

M^?®?^ nu se

Altfel spus, relaţia vie. organică, a i cunţuncibdcEiespur

caleruan-icg §ţfMffi1igd-«nffil-fflf#(i Sffiffiffiffltf? f»Ş«*«– ja nu erau absqlut deioc, întâmplătoare.. Supoziţia, este ponfirţnată de răspunsul unul interlocutor maramureşean, «Dacă luna-are un cerc pe lângă ea, mâine, poimâne, trebuie „să. plouă –,.

— Dacă-i curată, Atunci-iau»"119. Acest tip de mentalitate socială, stabileşte, şi o strânsă relaţie „între. temperavura aerului şi viitorul anului respectiv, Astfel, sda, că în februarie „este ger, ateci luna lui augus

va

— 320 noastră».

spune bata rost înaintea

Un alt reper cusrnic al. reprezentări rom

mm

sie răsări tul ui fi iBtn si lui este

«nuj ip. but

„pul msorM ărit, ne, ests i t cu răsăritul jv, asociat de, nboi benefic..

acestuia in combina ţie. cu anumite aspecte ale timpi iminentă a ploii sau, damj răsare soarele ş. ests roş acest caz, combinaţia roşi nai negativităţii. însă. ac poate funcţiona. asemene roşu la apus, atonei, e ir este o ştiinţă populară sirăveciit…—”.visiiusă.

Astăzi, ea supravieţiiicstc in aiiisirirtc cotaupî cum este şi cea din jea4; Maramureş., Rezultate fi însă generalizate asupra întregului, rural ron totuşi să formulăm supoziţia existenţei. acelor?

timpului cosmic, şi îni,;-|!.tfj|, spaţu…5ociaie.;şiI_ar; conţeiqporanf. „m: un h9)rsuA bâquI n irelp- CuiorUe şi ast. J, i! t,! i!4i, şjJBi>olizau ui ucţr;i îc.. Cano iţă (fă „- ploaia "!. în:-Ete „repre./^ riată, sub sem-daia aceasta, cii, asfinţitul Iar când/peaţa [soarele] e ounoaştemnoi”3"'. în joc, – Aatrageneraţionai „iu i Ojiiâneşti tradiţionale, ţi ceipitării noastre nu pot unesc. Ele ne îndreptăţesc i, reprezentări sociale ale «c;ot;rafice ale. României

318

319

320

Ibidem.

Ibidetn. ’ Ibidem. ’ Ibidem.

b, ă-ift£jno. ai1/ b

auqa laMA

nî znoz – «rmjo ai
dl

(trecut, prezent şi vffâ5r?! G – mBml expus de sociologul Ernest Berfe în'S 5' cauzalitate la poporul român âm încercat şi noi să urmărim <te'continuităţi şi noutăţi în legătură cu modul în care tărdrrui român tfftf \mâ! Mafâiiitireş, încă îşi mai reprezintă cele trei forme ale timpului. Astfel în'ceeă'ce priveşte trecutul, am constatat că el continuă să răfriâră Marcat de sacralitatea şi exemplantatea timpului vechi. La 'românii din leud, trecutul încă mai funcţionează asemenea unui Mo tempore, în sensul 3m" de Eâiade. Apar însă şi reprezentări noi. unele dintre ele complet golite d6 'semnificaţiile nâetafizico-religioase. Pentru unii dintre subiecţii investigâţi, ^trecutul timpului este o amintire. Numai o amintire"3^. Pentru alţii, dimpotrivă, trecutul înseamnă „lupta cu viaţa, du vicisitudinile ei, înseam-ftă lupta pentru a ajunge spre. desăvârşire, nu la desăvârşire'". în acest sens, timpu! este reprezentat ca o permanentă încercare de a depăşi provocările vieţii, transfigurându-le sub semnul unor decisive probe pe calea mântuirii/Nimic nu este întâmplător şi lipsit de putinţa unei lecturi în grilă simbolică. O asemenea reprezentare socială a trecutului defineşte într-o bună măsură mentalităţile sociale ale celor din leud, Maramureş.

în aceeaşi situaţie sunt şi înţelesurile date de oamenii acestui loc maramureşean prezentului. El se impune mai curând prin perceperea tranziţiei ca un timp tulbure, marcat esenţial de ostilitate competiţională şr mercantilism. „Vremurile de acum sunt foarte tulburi. Goană după profit peste tot: Prea puţin ne preocupăm de spirit, adică de umanitate. OamlfsrT îşi pierd denumirea de om în lupta asta"325. Acestea nu sunt însă singurele' reprezentări ale prezentului. Nu de puţine ori subiecţii investigaţi s-au arătat a fi mai sensibili la aspectele benefice.! Hoi, inedite psrtrii viaţa

Ţăran, 58 ani, leud, Maramureş. 1 Preotul ortodox din leud, Maramureş. 1 Ţăran, 65 ani, leud, Maramureş.

.*

multora dintre ei. Emblematic pentru un asemenea tip de mentalitate este răspunsul concis al unui interlocutor maramureşean: „Cu toate că şutit bătrân, prezentu-i mai bun'°26. Nu lipsesc nici răspunsurile care anunţă 0 anume filosofie hedonistă asupra vieţii,

exprimată succint în termenii temporalităţii. „Contează prezentul şi viitorul. Să simţi că trăieşti. După ce le-ai trăit, trecute sunt”327.

Uneori, trăirea vieţii şi atingerea fericirii sunt prezervate într-Un viitor nedefinit. Este la fel de dificil de explicat în termeni pozitivi, exacţi, ceea ce reprezintă într-adevăr acest viitor nedefinit în raport cu trecutul şi prezentul. Sunt însă subiecţi investigaţi în cercetarea din 1998 care o fat. deşi în termeni foarte generali. Unul dintre ei susţinea că „viitorul înseamnă viaţă. De dorit este ca el să fie unul fericit”328. De remarcat mentalitatea existentă în subsidiarul acestei afumaţii. Ea se referă la o eludare continuă, consecventă, a clipei prezente sau la o jertfire a ei pe altarul viitorului. E ca şi cum am lăsa de la noi ca prezentul să treacă, gândindu-ne cu o nedisimulată speranţă la un viitor fatidic. Ceea ce-am trăit este de domeniul unui trecut ireversibil. Noua viaţă, una fericită, ar f} cea pe care ne-o rezervă doar viitorul.

Ignorând oarecum atitudinile pragmatiste, dezinvolte, neinhibate şi eficiente, românul tradiţional maramureşean al anilor ’90 pare a fi îţi continuare mai sensibil la conţinuturile metafizice ale timpului32. Refe-rindu-se la viitor, unul dintre subiecţi pare a fi mai curând reţinut de imprevizibilul cu care acesta ne poate surprinde. „Viitorul nu putem şti cum va fi. Vedem numai că o putere supranaturală ar exista deoarece un

„Ţăran, 67 ani, leud, Maramureş.

327 Ţăran, 59 ani, leud. Maramureş.

328 Preotul ortodox din leud, Maramureş.

329 Faptul acesta s-ar putea explica printr-o bună continuitate a unor reprezentări sociale româneşti cu privire la timp. Ele par a fi serios marcate de absenţa interesului pentru acţiune imediată, liberă şi eficientă. Pentru românul tradiţional, «nu ritmul acţiunii e important, nici randamentul, ci momentul acţiunii, iar acesta trebuie să fiadecvat pentru că toare lucrurile se fac „la timpul lor”, actele pozitive ca şi celţ rituale» (Liviu Antonesei, Nautilius, Editura Cronica, Iaşi, 1998, p. 173). A face un lucru «la timpul lui» înseamnă pentru ţăranul român a ţine seama, înainte de toate, dţ anumite date şi contexte spirituale, cosmice şi religioase. în joc este, într-adevăr, o mentalitate saturată de conţinuturi metafizice.

om făcător de rele transmite pedeapsa la urmaşii săi. Dacă un

om a făcut rele, familia lui se destramă, dispare”330. O asemenea gândire dezvăluie supravieţirea consistentă a multor conţinuturi metafizice în reprezentările temporale.

Alteori, viitorul este reprezentat sub semnul unor conţinuturi oculte care nu sunt lesne dezvăluite. „în vechile civilizaţii, în Biblioteca din Alexandria – dacă o fi existat – s-o fi inclus prezentul, poate şi viitorul, ceva ce noi încă nu am descoperit”331. Acest fascinant necunoscut justifică oarecum şi speranţele transpuse în viitor. „Atât timp cât soarele e cald, eu cred că pe planeta asta va fi civilizaţie. Minţile lucide ale oamenilor vor împiedica o catastrofă, cât ar fi posibil”332. Observăm apoi că acest optimism nu-i unul naiv, delirant, ci bine cumpănit, temperat de anumite conţinuturi sacre. „Bineînţeles, Biblia ne contrazice. Zice că atunci când vom vorbi cel mai mult despre pace, pace nu va fi”333. Cu toate acestea, ţăranii din Ieud continuă să prefere viitorul. Lui îi conced cu maximă generozitate totul. „De preferat, eu prefer viitorul. Pe celelalte le ştim cum au fost. în viitor omul speră; dacă n-ar spera, n-ar mai avea niciun sens viaţa sa”334.

VIII.3. Veacul, vecii-vecilor şi eternitatea

Aşadar, timpului viitor i se atribuie împlinirea speranţelor şi aşteptărilor sociale. Observăm că această enstază temporală are o valorizare cu totul specială în mentalul social maramureşan. Spunem toate acestea pentru că sub semnul viitorului sunt transfigurate nu numai aşteptările şi speranţele, dar şi eşecurile şi neîmplinirile vieţii. La limită, totul poate dobândi sens şi împlinire în viitor.

Ei bine, o asemenea reprezentare a viitorului este una specială. Ea deschide un simplu moment al timpului sub semnul duratei. Cu alte

130 Ţăran, 67 ani, leud, Maramureş.

331 Ibidem.

332 Ibidem.

353

Ibidem, 1 Ibidem.

176

cuvinte, atunci când ţăranul maramureşan vorbeşte despre viitor, gândul lui trece cumva dincolo de limitele fireşti, normale, ale timpului. Pe scurt, el identifică deseori viitorul cu durata. Am observat că ultimul termen nu-i unul frecvent uzitat în jargonul comunităţii. Echivalentul lingvistic permanent invocat este cel de „veac” şi, alteori, de „vecii-vecilor”. Trecerea din timp în veac se face prin mijlocirea

morţii. Ea nu este însă însoţită de spaime, drame sau angoase. Mai curând moartea este asumată cu multă maturitate, seninătate şi chiar înţelepciune. Un argument ar fi chiar răspunsul unei interlocutoare maramureşene: „Tot binele, tot viitorul ne sunt date dincolo în veci. Aici sunt temporale. Dacă avem necazuri şi greutăţi, totuşi nu disperăm. Sperăm că se vor termina odată. Credem că, dincolo, nouă ne va fi mai bine…"".

Folosindu-ne în cercetare, pe lângă observaţia sociologică, de chestionar şi interviu a trebuit să operaţionalizăm anumite concepte. Unul dintre ele a fost şi cel de durată. L-am tradus printr-un termen mult mai familiar: cel de veac. Scopul nostru a fost acela de a consemna reprezentările pe care oamenii Ieudului contemporan le au în legătură cu veacul şi. implicit, cu durata.

O primă reprezentare a veacului ar fi cea comună, simplificată de conţinuturi metafizice. Conform acesteia, veacul (cu sens de durată) încetează a mai numi întregul timpului care se deschide spre eternitate. Veacul are înţelesul unei simple secvenţe temporale sau pe cel al intervalului temporal: „la noi se spune veac la 100 de ani"336. O altă reprezentare socială este cea care practică diferenţa între „veac" şi „veşnicie": „Veacul are 100 de ani. Veşnicia durează cât o fi lumea şi pământul"337. O „veşnicie care durează" poate părea unora dintre noi o contradicţie în termeni. O anomalie logică. Insă omul maramureşean nu-şi creează şi cultivă asemenea dileme. Prin „veşnicia care durează cât o fi lumea şi pământul", el înţelege o realitate fără de sfârşit. Este, cu alte cuvinte, un alt nume dat eternităţii. Veacul. în schimb, este înţeles şi asumat ca pe un construct uman, perfect integrat temporalităţii (cuprinde 100 de ani).

Ţăran, 70 ani, leud, Maramureş. Ţărancă, 54 ani, leud, Maramureş. Ţăran, 68 ani, leud. Maramureş.

177

Există şi o a treia reprezentare a timpului, una ceva rnai specială. Ea se referă la acei subiecţi intervievaţi care. în virtutatea unei sensibilităţi metafizice păstrate şi întrucâtva cultivate, introduc în ecuaţia „veac-eter-nitate" un al treilea termen:„.vecii-vecilor' sau „veacul-veacurilor". Acesta din urmă „înseamnă tocmai această viaţă veşnică, eternă"338. în acest caz, „veacuî-veacurilor" sau „vecii-vecilor" numeşte pe cel de-al doilea termen, al ecuaţiei: eternitatea. Dar nu orice fel de eternitate, ci doar pe cea pe care omul o poate presimţi ca

existând ascunsă, ocultată în visele, fobiile şi practicile lui de zi cu zi. Tocmai de aceea se vorbeşte de „această viaţă veşnică, eternă" şi nu despre o eternitate abstractă, impersonală. Am întâlnit şi situaţii în care „vecii-veciâor" se apropie prin înţeles de primul termen al ecuaţiei „veac-fcâirnitate". „între veac şi eternitate trebuie să fie o diferenţă. Vecii-vecilor trebuie să fie mai multe veacuri, secole de secole. Eternitatea e una şi e infinită probabil…r"39.

Toate aceste înţelesuri, distincţii aproape metafizice, imagini şi reprezentări ale duratei şi veacului confirmă cercetările mai vechi ale lui Ernest Bernea privind existenţa unei filosofii populare păstrată într-o anumită măsură în unele enclave socio-culturale româneşti. Ieudul anilor '90 este doar una dintre ele. Teza supravieţuirii unor însemne şi motive metafizice cu privire la timp în spaţiile româneşti tradiţionale poate fi susţinută şi cu alte reprezentări sociale. Ele au ca subiect teme precum: „soarta şi/sau destinul", „timpul rău" şi chiar „sfârşitul timpului".

VIIL4. Soarta şi destinoî

O altă reprezentare frecvent întâlnită în mediile sociale româneşti tradiţionale şi moderne este cea a timpului sub formă de destin. Uneori, el apare invocat sub chipul comun al sortii340.

Ţăran, 70 ani, leud, Maramureş.

539 Ţăran, 65 ani, leud, Maramureş.

340 Asupra diferenţei dintre destin şi soarta a insistat foarte inspirat Ştefan Afloroaei în întâmplare şi destin, Editura Institutul European, Iaşi, 1993, în special secţiunea «Descrierea sensibilă a ceea ce ne este dat», pp. 69-141,

178

Indiferent de nume, destinului i se recunoaşte dintru început puterea aproape absolută. Ea este şi un atribut al suveranităţii şi universalităţii sale. „Destinul îi dat de Dumnezeu de când s-o zămislit copilul în burtă la mama"341. Nimeni nu se poate situa în afara destinului său. par a spune membrii comunităţii tradiţionale şi nu numai. Or, nu de puţine ori, destinul se relevă omului sub chipul său negativ, justiţiar şi nefast. Este numit şi soartă. Tocmai de aceea apare ca firească dorinţa oamenilor de a şi-o schimba. „Cine poate să-şi schimbe soarta? Orice om şi-ar schimba-o de la rău spre bine dacă poate să şi-o schimbe"342.

Opiniile maramureşenilor din Ieud privind schimbarea

destinului continuă şi astăzi să fie împărţite. Se confirmă astfel veridicitatea a ceea ce noi am nuinit a fi fractalul timp destinai. Anumite dimensiuni interpretative ale lui s-au concretizat, rulându-se în istorie prin alegerea lor de către ţăranii maramureşeni, altele continuă să rămână virtuale. Apar însă şi interpretări pe care nu le-am surprins în sumara reprezentare a arborelui timpului destinai. Una dintre acestea se referă la caracterul parţial modificabil al destinului, de exemplu.

Unii subiecţi ai cercetării noastre au invocat frecvent natura socială şi cumva maleabilă a ceea ce ei înţeleg prin destin sau soartă. „Soarta devine după înaintaşii lui sau după cum şi-o creează el". Este şi motivul pentru care omul şi-o poate schimba. „Dacă-şi schimbă ideile, mentalitatea (s.n. – N.G.). atunci toată soarta i s-a schimbat"344 Schimbarea mentalităţilor apare astfel ca o primă cale de transformare a destinului personal. Alteori sunt invocate voinţa puternică şi munca: „Destinul poate fi schimbat printr-o voinţă puternică a persoanei în cauză. Şi prin muncă"345. Nu în ultimul rând este amintită şi rugăciunea ca o cale de metamorfozare a sorţii implacabile. „Omul poate să-şi schimbe destinul prin rugăciune. Dumnezeu atuncea îl întoarce pentru că el este Atotştiutorul şi Atotputernicul"346.

Ţărancă, 52 ani, Ieud, Maramureş. Ţăran, 68 ani, Ieud, Maramureş. Ibidem.

344 …

Imdem.

345

Ţărancă, 52 ani, Ieud, Maramureş. Ţăran, 73 ani, Ieud, Maramureş.

179

Un alt punct de vedere anunţat de subiecţii intervievaţi de noi se referă la caracterul parţial modificabil al destinului. Acesta „nu poate fi

'2AH

schimbat definitiv de om. El poate fi doar influenţat în bine sau în rău". într-o anumită măsură (greu de precizat), el este şi „după cum şi-1 face omul". Apoi se exemplifică: „Cel ce se ocupă de lucruri rele, reprobabile, va avea un destin mai rău"349. Invers, omul interesat de binele său şi al comunităţii va putea, prin efort puternic susţinut, să-şi refacă o parte din viaţă.

în sfârşit, nu a lipsit nici opinia categorică privind imposibilitatea schimbării în vreun fel a destinului de către om. „Se zice că [destinul] este cum şi-1 face omul. Nu-i adevărat. Tot timpul vieţii lui e scris de la naştere ce se va petrece şi cum se va petrece” °. Poate că într-o anumită măsură o asemenea opinie este invocată de unii subiecţi drept scuză a propriului (semi)eşec din viaţă. Nu ne-am propus însă să cercetăm în această lucrare ’ aceste aspecte ale problemei.

Printre altele, dorim să menţionăm că opinia pur creştină, conform căreia existenţa unui Dumnezeu Atotputernic şi Atoatecuprinzător este incompatibilă cu fatalitatea destinului, apare rarisim în răspunsurile intervievaţilor. Practic, ea a fost adusă în atenţie doar de preotul ortodox al comunităţii din leud. „Nu există un destin al omului şi nici predestinare”351. A le accepta presupune punerea în discuţie a unor dogme bisericeşti. Or, aşa ceva nu este încurajat, în concluzie, se tolerează în spaţiul social maramureşean amestecul dintre elementele tradiţiei precreştine şi învăţăturile Bisericii. Prezenţa lor se poate recunoaşte şi cu privire la motivul „timpului rău”.

347 Ţăran, 61 ani, leud, Maramureş.

348 Ibidem.

349 Ibidem.

350 Ţărancă, 62 ani, leud, Maramureş.

351 Preotul ortodox din localitatea leud, judeţul Maramureş.

VÂII.5. Timpul rău şi puterea sa destinală

Continuă să existe între multitudinea de reprezentări sociale ale timpului şi unele care se referă la ipostazele lui malefice, negative. Ele fac trimitere la motive vechi, precreştine, reluate şi creştinate superficial sau chiar profund. Faptul se poate exemplifica cu afirmaţiile ţăranilor din îeudul contemporan, acolo unde am realizat o parte a cercetării de teren.

în această enclavă a culturii tradiţionale, realitatea „ceasului rău” nu este pusă la îndoială. Mai mult, el acţionează cu puterea irezistibilă a ceea ce se numeşte a fi destin, sau, în anumite medii sociale, soartă. „Există momente de timp rău pe care omul nu le cunoaşte. De le-ar cunoaşte, le-ar ocoli”3. Ele sunt puse pe seama unei forţe realmente fatale, imposibil de oprit de orice putere omenească.

„Unui om, de exemplu, are să i se întâmple ceva. Şi el merge, nu se linişteşte până nu ajunge acolo, unde-i întâmplarea. O fost două cazuri la noi în sat când de dimineaţă omul a vrut să plece numa în pădure. Prima zi a mărs şi o murit acolo. Nu s-o liniştit. Aşa a fost timpul (s.n. – N.G.). Soarta iui îl împinge la asta”333.

Prin urmare, numele sociale sub care este cunoscut „ceasul rău” sunt, printre altele, „destinul” sau „soarta”. Apariţia şi acţiunea lor sunt pe cât de neaşteptate, pe atât de malefice. Lor le concede ţăranul român din-totdeauna o maximă credibilitate. Aceste convingeri, parcă ancestrale, au fost surprinse şi de Ernest Bemea în unele dintre cercetările sale: „Vezi, merg toate lucrurile bine şi deodată cade ceva şi se frânge viaţa; nu te-ai gândit, nu te-ai aşteptat şi deodată păţeşti ceva rău. Sunt ceasuri rele, aşa cum sunt şi locuri rele, că nu le ştim vedea şi aşa vine necazu pe noi” J.

Tot mentalul social românesc reţine şi anumite momente cruciale ale existenţei când poate surveni ceasul rău. Ne referim, în primul rând, la triada existenţială: naştere, nuntă şi moarteJ 5. Seminţiile indo-europene

2 Ţăran, 65 ani, Ieud, Maramureş.

3 Ţărancă, 52 ani, Ieud, Maramureş.

Ernest Bemea, Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român, ed. cit., Acesteia i-a consacrat în totalitate o admirabilă carte Lucia Berdan. Este vorba de Feţele destinului. Incursiune în etnologia românească a riturilor de trecere, Iaşi,

Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, 1999.

181

„investesc” anumite zile ale săptămânii cu atributele timpului malefic. Este vorba, în special, de zilele de marţi şi sâmbătă. „Marţea şi sâmbăta sunt cu vrăji. Atuncea păţeşti ceva. Se întâmplă ceva…”. Deseori se precizează şi momentul nefast. Trimiterea este, mai ales, la miezul nopţii. „Miezul nopţii e un timp rău. Diavolul umblă”357. Elena Niculiţă Voronca358 a explorat şi ea în mod special motivul „ceasului rău”, marcat de prezenţa celui Nenumit.

Cum se pot însă justifica aceste vechi şi stranii reprezentări ale timpului malefic?

Una dintre explicaţiile oferite chiar de subiecţii investigaţi este frica. „Probabil frica de multe ori depăşeşte pe om şi atunci se pot întâmpla cele rele. Din frică, din necunoaştere, din neatenţie se pot

întâmpla toate acestea. Panica e mai mare şi ia amploare mai mare decât realitatea".

Altă încercare de înţelegere a misterului timpului nefast aduce cu sine prezenţa tainică şi eficientă a destinului. Acesta este deseori invocat cu puterea sa absolută. In sfârşit, mai există şi o interpretare creştină a prezenţei răului în lume. în localitatea Ieud, ea ne-a fost oferită chiar de preotul ortodox al comunităţii. „Ceasul rău există, dar nu ca o fatalitate. Dacă aş spune lucra acesta m-aş contrazice pe mine şi aş contrazice învăţătura Bisericii. Există [ceasul rău], dar există ca o încercare, ca o pedeapsă a părintelui faţă de fiu. Pentru că Dumnezeu pe cel pe care-1 iubeşte îl ceartă"360. Explicaţia continuă cu unele inspirate nuanţări, precizându-se cele mai nefaste intervale temporale susceptibile de a găzdui prezenţa răului. „Ceasurile rele sunt între ora 12 şi cântarul cocoşilor. Ştiţi la ce se referă? Se referă la Sfântul Petru. Este perioada în care Diavolul îl ispiteşte. E un moment al nopţii în care omul trebuie să

,361

fie foarte atent şi dacă se poate să trăiască în rugăciune". Altfel spus

356 Tw

Ţărancă, 59 ani, Ieud, Maramureş.

357 Ibidem.

358 Pentru detalii, vezi Elena Niculiţă-Voronca, Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine alfabetică, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

359 Ţăran, 59 ani, Ieud, Maramureş.

360 Preotul ortodox din localitatea Ieud, judeţul Maramureş.

361 Ibidem.

depăşirea momentelor grele presupune penitenţă, asceză şi rugăciune. Solicită un stil de viaţă aproape ascetic. Este în joc ispita maximă, cea căreia îi poţi face faţă doar cu nevoinţă şi maximă credinţă.

VIII.6. Sfârşitul timpului

Cercetarea din 1998 de pe Valea Izei, axată cu precădere pe localitatea Ieud, ne-a oferit posibilitatea să urmărim şi alte reprezentări actuale ale timpului social. Unele dintre ele se referă la „timpul de pe urmă" sau la motivul „sfârşitului timpului".

întrebarea referitoare la această temă era formulată astfel: „Credeţi într-un sfârşit al timpului?". Un anume tip de răspuns primit este realmente emblematic pentru mentalitatea ţăranului român dintotdeauna cu privire Ia şnisterui sfârşitului; „Va fi un sfârşit al lumii, dar nimeni nu poate şti când, decât numai Dumnezeu"362. Se identifică deseori „sfârşitul timpului" cu „sfârşitul hanii". Urmează apoi o nuanţare a răspunsului. Poate că n-ar fi tocmai inspirat ca noi, muritorii de rând, să ştim dinainte taine ce ne depăşesc cu mult. De ce? Pentru că eventuala lor dezvăluire nu am reuşi s-o suportăm cum se cuvine, susţinea aceeaşi interlocutoare. Una dintre aceste taine se referă chiar la „sfârşitul timpului". Urmează apoi, pentru clarificarea afirmaţiilor, o analogie cu destinul copilului revelat mamei: „Ştiau ursitoarele când vor muri copiii. îi spuneau mamei la fereastră: patima, cât vei pătimi, când vei muri... toată soarta o spuneau. O văzut Dumnezeu. că nu-i bine să ştii când vei muri. Şi s-o interzis să se ştie..."363.

Aşa cum am arătat, sunt şi reprezentări care identifică „sfârşitul timpului" cu „sfârşitul lumii". Acesta din urmă „există şi se apropie – vedeţi dumneavoastră – după semne câte se întâmplă şi cum scrie Sfânta Scriptură"364. Inevitabilul sfârşit al lumii şi, implicit, al timpului va fi lucrarea eficientă a Diavolului. 7, Satana-i pe pământ şi lucrează.

Ţărancă, 52 ani, Ieud, Maramureş.

Ibidem.

Ţăran, 73 ani, Ieud, Maramureş.

183

Dumnezeu nu ne mai suferă si ne va pierde cu desăvârşire. Trebuie să murim acuma. Eu aşa presimt şi aşa trebuie să fie, o să vedeţi!".

Alteori, ieudenii diferenţiază între „sfârşitul omului" (şi al lumii, implicit) şi „sfârşitul timpului". Această nuanţă trimite direct la textul neotestamentar al Apocalipsei. „Apocalipsa arată că va fi sfârşitul, dar anul precis nu poate să-1 spună nimeni"366. „Moartea este sfârşitul omului şi nu al timpului"367. Unul dintre subiecţi a încercat să-şi reprezinte chiar modurile în care Apocalipsa va veni („explozie", „întâmplare"). Iată răspunsul: „Nu cred că după Apocalipsa Sfântului loan poate fi chiar un sfârşit al timpului. O explozie, o întâmplare, poate, dar după toate astea ceva rămâne"3 8.

Toate aceste răspunsuri vin în consonanţă cu perspectiva

creştină asupra „sfârşitului lumii" şi a transformării timpului în eternitate. Preotul ortodox din Ieud confirmă interpretarea: „Există un sfârşit al lumii, dar al existenţei nu"369. Noul mod de a fi nu va mai sta însă sub semnul timpului propriu-zis. Acesta va deveni eternitate. „Vorbind despre timp, Sfântul Apostol Pavel spune: „Vremea este să ne naştem, vremea este să trăim, vremea este să murim". în final, nu mai există dorul de Dumnezeu pentru că suntem cu Dumnezeu, nici lupta pentru mântuire pentru că suntem mântuiţi. Şi atunci suntem deasupra timpului, suntem în eternitate".

în concluzie, cercetarea sociologică din vara anului 1998 în Ieud, Maramureş, este în măsură să ne prezinte anumite imagini şi reprezentări sociale ale timpului, reprezentări care – cu titlul de ipoteză – pot fi extinse şi la alte spaţii tradiţionale româneşti. Cel din zona de nord a Moldovei, mai exact din Rădăşeni, Suceava, este numai unul dintre ele.

365 Ibidem.

366 Ţăran, 60 ani, Ieud, Maramureş.

367 Ibidem.

36 & Ţărancă, 59 ani, Ieud, Maramureş.

369 Preotul ortodox din localitatea Ieud, judeţul Maramureş.

370

Ibidem.

184

B. STUDIU DE CAZ: RĂDĂŞENI, SUCEAVA VIII.7. Datele generale ale cercetării

„Satul propriu-zis, semimodernizat şi semitradiţional – cel mai răspândit în zonele dominant rurale – ne oferă încă un mediu ecologic specific, indispensabil omului de cultură, originalitate, valoare şi identitate". Pe noi, în această secţiune a lucrării, ne reţin în mod deosebit doar anurmte aspecte de creare a identităţii culturale şi sociale prin mijlocirea reprezentărilor timpului. Cercetarea noastră practică a avut în atenţie o comunitate din Moldova, mai exact localitatea Rădăşeni, jud. Suceava. Situată în vecinătatea oraşului Fălticeni, ea îmbină în momentul de faţă datele sociale şi simbolice tradiţionale cu cele moderne. Supoziţia noastră a fost aceea că acest clivaj tradiţional-modern se va reflecta şi în reprezentările timpului.

Demersul practic a fost realizat în vara anului 1995 pe un eşantion reprezentativ. Localitatea Rădăşeni număra în acel timp

4.380 locuitori, distribuiţi în peste 1.402 de gospodării. (în 2002 situaţia este schimbată' există 4.432 de locuitori şi 1.430 de gospodării.)

Din perspectivă metodologică, cercetarea s-a bazat pe observaţia participativă, conversaţie şi, mai ales, pe utilizarea unui sondaj de opinie. Activitatea de cercetare practică ne-a permis astfel o mai bună cunoaştere a mentalităţii sociale tradiţional-moderne din spaţiul rural actual cu privire la timp, destin şi sărbătoare. Alături de spaţiu şi cauzalitate, timpul reprezintă – după expresia sociologului Ernest Bernea – unul dintre cadrele de manifestare ale vieţii sociale.

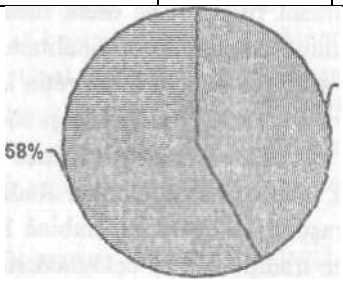
Reprezentativitatea eşantionului s-a calculat în raport cu trei caracteristici: sexul, vârsta şi studiile. Ele sunt prezentate sintetic în figurile 1 2 Şi 3.

Băd r- Mlftode' «Societatea românească şi globalizarea», în Elena Zamfir, Die Fh+ SCU'Catălm 2s»fir (coord,), Starea societăţii româneşti după 10 ani de tranziţie, Editura Expert, Bucureşti, 2000, p. 139.

k De referinţă, în acest sens, a fost cartea profesorului Vasile Miftode. Metodo-S'e sociologică, Editura Porto Franco, Galaţi, 1995.

185

Sex	M	F
Frecvenţă (%)	42	58

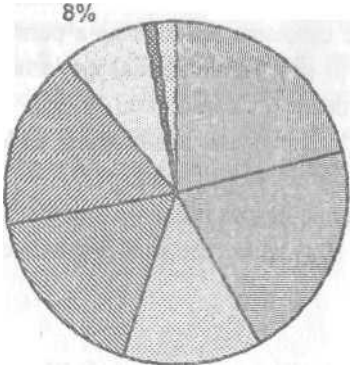


42%

Fig. nr. 1. Structura pe sexe a populaţiei investigate

Sex	15 -25	26 -35	36 -45	46 -55	56 -65	06 -75	5
Frecvenţă (%)	21	2Î	13	\1 ___|	17	8	

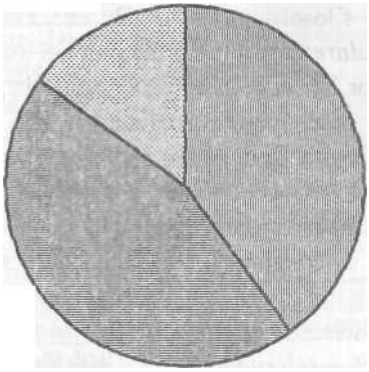
1% 2%
21%
17%



17%
21%
13%
Fig. nr. 2. Structura pe vârstă a populaţiei investigate
186

Sex_____	Până la 10 clase	Liceu	Studii luperiesre
Frecvenţa (%)	40	45	15

15%



40%
45%
Fig. nr, 3. Structura populaţiei investigate după studii
VIII.8. Ce este timpul?
Formele actuale de reprezentări ale timpului social au putut fi

surprinse şi analizate cu ajutorul aplicării adecvate a metodologiei sociologice. Vom prezenta cu predilecţie analiza răspunsurilor la sondajul de, opinie aplicat.

Răspunsurile la întrebarea „Ce este timpul?" au fost foarte diferite, grupându-se sub semnul a 32 de variante. Faptul acesta credem că susţine ideea frângerii, fracturării reprezentărilor actuale despre timp. Toate se* circumscriu realităţii unui sistem fractalic. Astăzi, unitatea reprezentărilor sociale cu privire la timpul social – chiar şi într-o comunitate ce mai păstrează însemnele tradiţionalului – poate fi cu dificultate argumentată. Nu mai poate fi vorba de un timp social dominant, cum a fost cel sacru, al muncii, foisir-ul (pentru alte spaţii sociale) etc. In joc sunt acum forme concurente ale timpului social care simbolizează diferenţele de mentalitate

187

! unor înagu'i şi repî.

multiple La fel, în ceea ce

iveşte răspunsurile cu ui noţiunii de timp, nu privire ia în; putem

… îlenţa categorică ! 7! timp îndelungat atingi asupra

„'" • ' –: vMaide i toate cu statutul lor de

d4(AkfS\ însă' Că sine 2 7% ffin Răspunsuri, pEHBB

ace: statistic nu Iţeşte să vorbim despre

mei anume filosof? Iftcer rentra ca dm aceiaşi

sis n al filosofici popule- culte alte vai iaate. de

din tabloujpggâor Jji — „i.. dm sistem pentru a

se renţia categoric ii Mai mult. nici nu es'te

SI: r t să vorb; sti efespre prezentări sociale aspra

plecând ingure întrebări. Criteriile

ioiogice în. i cărora tare. iposta>ă a timpului social

mge să dt-fr- îtete simt niH; îeroase şi

iiplexe. As {lor am i – • ei cărţi.
; • • . at i |
Să urmărin însă la întrebarea – simplă şi
diversitatea rlr-
in acelaşi timp complexă pu!" r' 0 bună parte
– referitoare
do 1 subiecţii ofgftti©a sentai tiuipul sul sc & iBu
«ta; i'l7%) şi unşi
sir ipie „treceri prin viaţă". ţentării, oarecum difuz
Fondul este viaţa.
ibaterea c: s marcaţi:. - Un aii piocem invesh-a*
ii (19%)
k eale disj >nit L-nares Sioc-oficâ a rer.
„e<'. entării
tare [ntr-o asemenea timpul devuie ubicuu, (
variantă. auversel,
i-va ce $z sci. ge prin roijlocirea
timpului. Tre-
., * eswgşsâfe subhseâmiiti unu
n'piezeiitarea timpuliu moment unic. 0
duufcrsv. Qâi î; i:'; reprifeeatatidimpul într-o
stionaţij5%) şi-au. maniera
rat mheistă, în raport cu ceea ce a însemnat viaţa pentru ei
„relaxare,
ieCSl» frii) kî «fâ- i-iis-Bâdstatâşiluâi.
prQeentijaiic de
sui … (des. S & >. Br®b
carB'ltjitnpishc „fiSffliiBifiiâeaâidaţii". Gsielalte.
iAi. qntiî & aj. ie
lifeotee dwl. ea a
eonoiBHkg rspcsâearctăiiiriooamtaiâiâK
HffirnSădâşarii/tra rni-ailiBal*… „.. jji,
& yilă-îadfe Barrfio Ti 1 f li-/ r llBfl Mm 1f
gtespsteafeiiEioo Trrf f» __Wf» n HŢiniWrî T r 1
rfl-i'• "
fmoEapJaifaacs) i|Bqz>Ga-ăntae-€r
^arfcoiâfin-lB» ip©a «'\laaipprtnl*a

timpului social. Tabelul nr. 1 prezintă detaliat absolut toate răspunsurile primite la această întrebare simplă ca formulare, dar complexă şi derutantă prin obligativitatea de a-i oferi imediat un răspuns.

Nr. crî.	Răspunsuri	%
1	Trecere prin viaţă, „curgere", sănătate, belşug,	27
2	Un moment prin care trece viaţa	19
	Măsură a realităţii	8
4	Relaxare, bucurie, necaz – duşmanul omenirii	5
5	Aşteptare	3
6	Spaţiul delimitat al vieţii	2\
7	Ceva iieinuritor, inestirnabil, bine, frumos	3
8	Frumuseţe, bunătate, sănătate	3
9	Un vis	1
10	Viitorul copiilor	'% z>
11	Ceva ce ţme de viitor	2
1 – l i. ii	Realizări – r. erealizări	2
	O necesitate	2
14	Ceva important ce poate fi folosit sau irosit	2
15	0 perioadă dintr-o imensitate	2
16	Coordonată a vieţii legată de eternitate, infinit şi aspiraţie	— _L_j
1 n	începutul „începuturilor", legătura cu Dumnezeu	1
18	0 povară, stres	i

	0 pasiune, un lucru pierdut	1
20	Activitate	i 1
21	Formă de energie, nu are reprezentare materială	i a
22	0 natură, o vreme	î
23	Mai nimic	i
24	înţelegere, dragoste	î
25	Satisfacţii	i
26	Un haos	1
27	Un infinit în care ne integrărn_şi_noi ca o clipă trecătoare	î
28	Un timp ce a trecut	î
29	Viaţă pustie	i
30	Esenţa vieţii	i
31	Bani	i
32	Noţiune în spaţiu sub care se integrează oamenii	i

Tabel nr. 1. Prezentarea detailată a răspunsurilor la întrebarea „Ce este timpul?"

189

VIII.9. începutul şi sfârşitul timpului

La întrebarea „Ce este începutul timpului şi cum apare el în raport cu sfârşitul?", răspunsurile sunt grupate în 13 categorii. Diferenţele dintre eie sunt, de cele mai multe ori, de nuanţă. (De exemplu, e dificil să dife-renţiezi între variantele 10 şi 13.) Majoritatea covârşitoare a răspunsurilor (69%) ipostaziază un „început" şi un „sfârşit" al timpului. Acestea sunt puse sub semnui ciclicităţii: apar şi apoi dispar, însă pentru a reapărea din nou. Iată cum un model universal precreştin al timpului – este vorba de cel ciclic – reapare sub forma simplificată a unor permanente „începuturi" şi „sfârşituri". (Am consacrat o secţiune a lucrării noastre reprezentărilor ciclice ale timpului în modernitate.)

Răspunsurile unui alt segment de eşantion (10%) trimit direct la reprezentarea creştină a timpului. Pentru acesta. „începutul timpului este cel din Biblie. Nu există început fără sfârşit". Totul se consumă între Geneză şi eschatologie. Alteori, în cazul a 7% dintre subiecţi, începutul timpului este identificat cu naşterea, iar sfârşitul cu moartea.

Cele două se presupun, dar nu lasă a se înţelege şi existenţa a ceva dincolo de ele. Altfel spus, „moartea" pare a anunţa şi sfârşitul definitiv al timpului. Urmează, în seria reprezentărilor, o diversitate de opinii şi reprezentări – cuantificate între 1% şi 2% – care argumentează încă o dată pluralitatea reprezentărilor sociale despre începutul şi sfârşitul timpului. Scenariul acesta mental este unul compozit, definit poate mai exact printr-o realitate de tip fractalic. Diversitatea răspunsurilor primite o ilustrăm în Tabelul nr. 2.

190

Nr. crt	Răspunsuri	%
1	Există un început al tuturor lucrurilor, dai şi un sfârşit. Ele sunt ciclice	69
2	începutul este ca în Biblie. Nu există început Iară starşit	10
3	începutul-naştere, sfârşitul moarte, se află în strânsă legătură	7
4	începutul-frumosuL sfârşitul tragicul	2
5	Există un început permanent şi un sfârşit tară de sfârşit	2
6	Nu există nici început, nici sfârâit	2
7	Există un început şi un sfârşit material şi spiritual	2
8	Există început şi sfârşit ce se află în relaţie de cauzalitate	1
9	Nu există nici început, nici starşit, lumea e lăsată de Dumnezeu	1
10	Nu cred în început. Timpul este etern	1 f.
11	Pentru om naşterea şi moartea, pentru lume nu există	1
12	Există un început şi un sfârşit doar în imaginaţie	1
13	1 Este greu de spus că există un început şi un sfârşit	1

Tabel nr. 2. Diversitatea răspunsurilor primite la întrebarea „Ce este începutul timpului şi cum apare el in raport cu sfârşitul?"

IX.10. „A trăi în timp”

în tabelul nr. 3 sunt prezentate cele 31 de variante de răspuns la întrebarea „ce înseamnă „a trăi în timp”?”. Majoritatea subiecţilor (20%) îşi reprezintă trăirea în timp sub semnul posibilului, al dezideratului („dorinţe”) şi sub cel al realului şi împlinirilor („realizările”). Sunt reprezentări care pun în joc prezentul şi viitorul. A trăi viaţa sub semnul condiţiei de posibilitate de ordin temporal înseamnă a valoriza în special două enstaze ale timpului: prezentul şi viitorul. Pentru tine, vieţuirea în timp se poate reduce doar la momentele kairotice, cum inspirat le numeşte Ilie Bădeseu. A trăi înseamnă a te împlini, a nu rata clipa, a nu trăda prezentul. Pimpotrivă, situarea sub semnul temporalităţii poate privilegia Şi viitorul. „A trăi în timp” poate să însemne arta proiectării în viitor. Nu

191

au mare importanţă clipa prezentă, decât în măsura în care te deschide spre posibilitatea împlinirii în viitor. N-am crede că, într-un asemenea tip de reprezentare, prezentul este desconsiderat, ci doar legat prin „dorinţe” de viitor. Sunt toate acestea reprezentări asumate cu precădere de către părinţi. Ei „trăiesc” deja în viitor, proiectându-se de pe acum în proiectele copiilor.

Un procentaj de 13% dintre subiecţi înţeleg întrebarea într-o manieră tehnică: „a trăi în timp” înseamnă pentruei „a se încadra în timp”. Alţi 10% traduc „trăirea în timp” prin „viaţa în timp” şi prin speranţele puse în aceasta. „A trăi în timp” nu înseamnă altceva decât „a munci” şi „a te odihni” susţin tot 10% dintre intervievaţi. Sunt şi subiecţi pentru care situarea sub semnul temporalităţii este echivalentă cu „un vis” sau „un ideal” (3%). La categoria „alte răspunsuri” pot intra răspunsurile subiecţilor care, fiecare în parte, au reprezentat 1-2% din totalul eşantionului. (Pentru detalii, a se vedea Tabelul nr. 3.).

192

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Dorinţe, realizări.	20
2	încadrare în timp.	13
3	A munci, a te odihni.	10
4	Speranţe, viaţa omului.	10

5	Viaţa omenirii	10
6	A dăinui în timp.	7
7	Un vis, un ideal.	3
8	Bucuria copiilor.	2
9	Încărcare de păcate.	2
10	Bucurie, necazuri	2
11	Relaxare, muncă.	1
12	Naştere, a creşte, a munci.	1
13	A trăi bine, sănătate, viaţă.	1
14	Pierdere de timp.	1
15	Trecere prin timp a persoanei – la propriu, a visa la figurat.	1
16	Plăcere; trăind pentru a muri.	1
17	Decepţie. Viaţa nu e roz.	1
18	Zbucium, căutare.	1 1
20	Plăceri, bucurie, necazuri.	1
	Trecut, prezent, viitor.	1
21	De toate.	1
22	Necazuri.	1
23	Stres.	1
24	Luptă cu destinul.	1
25	A fî în rând cu lumea.	1
26	A trăi intens.	1
27	A fi la înălţimea perioadei.	1
28	0 treaptă ce a fost şi care nu mai poate fi.	1
29	Ceva relativ şi posibil	1
30	Examenul cel mai important.	1
31	Viaţa ar trebui să fie bucurie	1

Tabel nr. 3. Situaţia răspunsurilor la întrebarea „Ce înseamnă pentru dvs. „a trăi în timp”?”

193

IX.11. Trecut, prezent şi viitor

Următorul tabel (Tabelul nr. 4) sintetizează cele 7 tipuri de răspunsuri primite la întrebarea „Ce momente ale timpului preferaţi?”. Cel mai frecvent răspuns invocat de subiecţii investigaţi (34%) este cel

care aduce în atenţie viitorul. S-ar putea ca pentru unii dintre rădăşeneni să fie o trăsătură specială a tranziţiei eludarea prezentului, punerea lui între paranteze, şi proiectarea aspiraţiilor spre un viitor de cele mai multe ori bine definit. Trăim prin delegaţie, sacrificându-ne prezentul spre un anumit orizont de aşteptare care ar încheia timpul tranziţiei. Drept argument putem invoca procentajul foarte scăzut ai celor care preferă prezentul (3%) cu specificarea că o fac cu gândul la viitor.

Distribuţia reprezentărilor enstazelor temporale în comunitatea din Rădăşeni, Suceava, este însă suficient de diversificată. Un procentaj de 21% dintre subiecţii eşantionului acordă prioritate prezentului, iar 16% prezentului şi viitorului. Trecutul este socotit o prioritate doar de 2% dintre cei chestionaţi, iar trecutul în combinaţie cu prezentul de 1% din totalul celor investigaţi. Combinaţia celor trei enstaze temporale, fără vreo preferinţă specială pentru vreuna dintre ele, a fost şi ea aleasă de 23% dintre subiecţi.

In concluzie, aspectul fracturat, diferenţiat al valorizării timpului social este acum o realitate clar evidenţiată şi de cercetarea noastră.

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Viitorul	34
2	Toate, ele merg împreună	23
3	Prezent	21
4	Prezentul si viitorul j	16
5	Prezentul pentru viitor	3
6	Trecutul	2
7	Trecutul şi prezentul	1

Tabel nr. 4. Situaţia procentuală a răspunsurilor la întrebarea „Ce momente ale timpului preferaţi?”

VIII.12. Influenţa timpului asupra practicilor sociale întrebarea nr. 10 analizează percepţia actuală (din anii ’90), la nivel de

comunitate, a ideii tradiţionale că orice acţiune trebuie făptuită la timpul ei şi că orice lucru trebuie aşezat la locul lui. în vechile sate româneşti conta, cu alte cuvinte, ideea de ordine şi cosmos. Invers, în funcţie de perioada punerii în practică a unor acţiuni, timpul – în special cel cosmic – le putea influenţa benefic/malefic.

Formulând în 1995 asemenea întrebări am încercat să vedem ce anume din reprezentările tradiţionale, clasice, surprinse de Ernest Bernea cu referire la timp, s-au mai păstrat în comunitatea Rădăşenilor. Majoritatea subiecţilor chestionaţi (42%) sunt de acord cu existenţa unei ordini sacre a lucrurilor, recunoscând, în acelaşi timp, că nu reuşesc întotdeauna s-o respecte. Pe de altă parte, ei sunt de acord cu influenţa diversă – pozitivă/negativă – a timpului sacru al sărbătorii asupra practicilor sociale cotidiene. Un procent de 24% dintre subiecţi răspund simplu, afirmativ, cu privire la nevoia făptuirii lucrurilor la timpul lor. Invocă, de asemenea, timpul sărbătorii ca fiind cel cu influenţă certă asupra ordinii cosmice a realităţii şi a încălcării ei. Tot afirmativ au răspuns alţi 11% dintre subiecţii, menţionând că timpul – nu neapărat cel sacru – influenţează practicile sociale „într-o oarecare măsură". în categoria răspunsurilor afirmative intră şi cei 8% dintre rădăşeneni care recunosc doar influenţa benefică a timpului. Pe cea malefică o neagă sau nu o pun în discuţie. Un alt procent de 6% adaugă sărbătorilor şi superstiţiile. Ambele nu lasă fără răspuns încălcarea ordinii sociale şi nerespectarea timpului sacru.

Doar 2% din eşantion recurge direct la corespondenţa dintre timp şi practicile sociale, refuzând în schimb să accepte influenţa unui anume timp social asupra nerespectării ordinii. Alt procent de 2% condiţionează de ceva anume – fără a preciza în vreun fel – existenţa unei corespondenţe lntre timp şi faptul social. Influenţa timpului asupra practicilor sociale nu este negată în totalitate, ci doar pusă într-o neprecizată stare de dependenţă. Foarte categorici sunt însă subiecţii chestionaţi (2%) care neagă ambele sensuri ale întrebării. Nuanţe speciale introduc subiecţii a

trei subeşantioane de 1% fiecare. Aceştia pun pe seama posibilităţilor şi credinţelor fiecăruia dintre noi corespondenţa timp-acţiune şi sunt sceptici în ceea ce priveşte influenţa timpului social asupra practicilor cotidiene. Pe de altă parte, recunosc corespondenţa, dar neagă influenţa timpului. în sfârşit, un ultim

subeşantion (tot de 1%) acceptă corespondenţa, însă leagă influenţa timpului social asupra practicilor cotidiene – nu neapărat sacre – de credinţa fiecărui actor social.

în concluzie, avem de-a face cu o multitudine de variante interpretative, constituite ca răspunsuri, variante create pe baza unor date primare cu statut axiomatic, cum ar fi: „există ordme", „există timp", „există practici sociale" etc. Toate acestea se pretează aplicării hermeneuticii fractalice pusă în ecuaţie de Ioan Petru Culianu în ultimele sale cărţi. Ea presupune combinaţia continuă şi surprinzătoare a acestor afirmaţii cu statut ontologic special. Totul devine posibil graţie unui joc combinatorie creat de un anume mecanism de generare. Mai exact, în cazul nostru, elementele axiomatice sunt cele anunţate anterior. Mecanismul de generare se declanşează în mintea fiecărui subiect intervievat, creând mai multe secvenţe combinatorice între axiomele sistemului fractalic. Iată câteva exemple de asemenea variante generative: „Timpul influenţează într-o oarecare măsură practicile sociale"; „Numai timpul sacru influenţează practicile sociale"; „Timpul nu are o influenţă benefică"; „Timpul nu are nicio influenţă asupra practicilor sociale" etc. în sfârşit, o parte dintre aceste variante de răspuns rămân pur virtuale, în mintea actorului social, el preferând să aleagă o alta. Cea aleasă trece astfel din planul pur al potenţialităţii în act, devenind reală. Subiectul investigat, ca oricare dintre noi de altfel, gândeşte prin opţiuni binare de tipul „da" sau „nu". Optând pentru ceva, el dă viaţă unei secvenţe logice de tip combinatorie. Invers, doar gândind anumite răspunsuri şi păstrându-le în minte, subiectul cercetării lucrează într-o lume virtuală. Refuzul aparţine virtualităţii, iar acceptul realităţii.

O asemenea gândire poate fi ilustrată – după cum a demonstrat Culianu – cu ajutorul unui arbore fractalic. El cuprinde mulţimea combinaţiilor rezultate în urma unei alegeri de tip binar. La ce bun însă o asemenea interpretare fractalică? în primul rând, ea ne poate

convinge că în spatele tuturor combinaţiilor posibile stă, până la urmă, mintea omenească. Ea creează din umbră jocurile de şah ale istoriei, fie ele mărunte sau cu adevărat măreţe. în al doilea rând, interpretarea fractalică a timpului social poate anticipa uneie răspunsuri şi interpretări care încă nu s-au actualizat. Ele au rămas

doar în mintea actorului social. Mai mult, ţinând seama de puterea unui context (social, politic, religios etc.) putem ghici o clipă mai devreme care nouă variantă combinatorică va apărea. Putem ghici, cum genial sugerează loan Petru Culianu, o clipă mai devreme mutarea adversarului pe tabla de şah a istoriei. Ştim că, în principiu, toate mutările au tendinţa de a se rula în istorie. Prin uimare, putem „cunoaşte" istoria, fiind cu un pas înaintea ei, ceea ce – trebuie să recunoaştem – nu este ceva tocmai lipsit de importanţă. O asemenea cunoaştere îţi oferă câteva şanse în plus de a valorifica viitorul, exploatând mai repede decât alţii „timpul potrivit".

! Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Da, dar nu reuşim întotdeauna. Dar sărbătorile religioase au o influentă considerabilă	42
2	Da. Doar sărbătorile influenţează activitatea	24
3	Da. Timpul le influenţează într-o oarecare măsură	11
4	Da. Timpul (vremea) are o influenţă benefică	8
5	Da. Sărbătorile şi anumite supersiţii influenţează practicile sociale	6
6	Nu. Timpul nu are nicio influenţă	2
7	Nu, depinde. Influenţa timpului depinde şi ea	2
8	Da. Nu cred ca timpul să aibă vreo influenţă	2
9	Da. dacă poţi. Nu cred	1
10	Da. Timpul nu are nicio influentă	1
11	Da. Timpul nu influenţează activitatea socială dacă acţionezei cu credinţă	1

Tabel nr. 5. Situaţia răspunsurilor la întrebările:

„Credeţi că totul trebuie făcut la timpul său? Timpul are influenţă benefică sau malefică asupra practicilor sociale?"

197

V1II.13. „Timpul potrivit"

Sunt analizate aici, sub semnul acestei secvenţe, cele 13 variante de răspuns oferite la întrebarea privind reperul utilizat în alegerea timpului unei acţiuni sociale. Cel mai des amintit a fost vremea (23% dintre subiecţii chestionaţi). Cu alte cuvinte, aceştia îşi aleg timpul, respectiv momentul unei acţiuni, după vreme. în joc este un înţeles special dat vremii, care conţine o realitate mult mai vastă decât ceea ce în mod obişnuit noi înţelegem prin timp. Cuprinde şi datele de ordin cosmic (lună, soare, solstiţiu etc), dar şi pe cele pur naturale: ploaie, vânt, secetă etc,

Altă parte a eşantionului (22%) afirmă că reperul cel mai des utilizat al unei acţiuni sociale este „momentul zilei". Se identifică astfel cu „timpul potrivit" intervalul temporal frecvent amintit în acest sens. Alt procent dintre cei investigaţi (16%) îşi ordonează acţiunile, practicile individuale în raport cu „prioritatea lucrului", cu importanţa acestuia şi nu cu o secvenţă sau alta a timpului social. Semnificativă este şi ponderea celor care aleg „starea psihică" drept reper pentru timpul practicilor sociale. în eşantion, ei sunt reprezentaţi de 8% dintre subiecţi. 7% dintre ei fac trimitere la calendar. în funcţie de el îşi selectează momentele fatidice ale acţiunii. Un subeşantion propune ca reper de alegere „conjunctura" (6%), iar un altul „anotimpul" (tot 6%). 4% dintre ei exemplifică criteriul alegerii cu „ceasul". Tot 4% din eşantion lasă această selecţie a timpului kairotic în „voia lui Dumnezeu".

în sfârşit, procentajul de 1% îl regăsim în 4 situaţii. Prima aduce în atenţie „intervalele mari" de timp înţelese ca borne orientative în domeniul praxis-ului. Cea de-a doua trece în revistă „timpul disponibil" ca reper de acţiune. A treia este mai neobişnuită şi presupune drept criteriu de analiză a implicării sociale „fericirea copiilor" proprii. Există şi un al patrulea extras din eşantion pentru care nu are nicio importanţă criteriul alegerii momentului acţiunii. El poate fi oricare dintre mulţimea criteriilor posibile. Mai rriult, „timpul potrivit" este azi unul, mâine altul, în funcţie de noul criteriu ales.

Prin urmare, avem o diversitate de reprezentări a ceea ce literatura socioantropologică despre timp numeşte a fi „momentul potrivit". Ea nu

face decât să ilustreze teza fracturării imaginilor şi reprezentărilor sociale cu privire Ia timp, durată, destin sau acţiune.

Trebuie spus că această fracturare nu este în mod obligatoriu o dezordine, un haos. Dimpotrivă, ea are în spate funcţionabilitatea logică a minţii omeneşti. Mintea cea care ordonează, măsoară şi cântăreşte timpul social. De cele mai multe ori, mintea umană face toate acestea folosindu-se de un mijloc universal, vechi şi nou. numit calendar.

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	După vreme	23
2	Momentul zilei	22
3	După prioritatea lucrului	16
4	După starea psihică	8
5	După calendar	7
6	După conjunctură	6
7	După anotimp	6
8	După voia lui Dumnezeu	4
9	După ceas	4
10	N-are importanţă	1
11	Pe intervale mari	1
12	După timpul disponibil	1
13	După fericirea copiilor mei	1

Tabel nr. 6. Ilustrarea „timpului potrivit" în raport cu care se alege o acţiune socială

VIII. 14. Reprezentări actuale ale calendarului

Următorul tabel conţine variantele de răspuns referitoare la importanţa calendarului în măsurarea timpului şi la rolul său social. Peste jumătate dintre subiecţii investigaţi (52%) au susţinut preeminenţa calendarului în categoria mijloacelor de măsurare a timpului şi rolul său esenţial de „ghid religios". Faptul acesta ultim este întru totul

explicabil, din moment ce ne aflăm în interiorul unei comunităţi rurale româneşti unde reprezentările religioase, tradiţionale, ale timpului şi-au păstrat într-o măsură apreciabilă actualitatea. Un alt procent important al eşantionului (18%) recunoaşte veridicitatea primă a calendarului, circumscriindu-i însă aplicabilitatea doar la funcţia tehnică de măsurare a timpului. Alţi subiecţi (8%) îşi

reprezintă calendarul ca cel mai sigur etaâon de măsurare a activităţii zilnice. îndoieli asupra eficienţei acestui instrument de măsurare a timpului au doar 5% dintre cei investigaţi. 14% dintre subiecţii eşantionului oferă diverse alte răspunsuri. Non-răspunsurile s-au grupat şi ele sub semnul unui procent de 3%.

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Da. De ijhidare, religios	L_ 52
2	Da. De măsurare	ÎS
3	Da. Etalon al activităţii zilnice	
4	Nu. Rol de orientare	5
5	Nu ştiu	3
6	Nu neapărat. Menţinerea echilibrului vieţii	3
7	Da. Rol cronologic	2
8	Nu. Rol practic	2
9	Da. De cumpătare	1
10	Da. Rolul său este legat de ciclurile cosmice	1. 1
11	Nu prea. A provocat divergenţe	
12	Da. Rol de îndrumător	1
13	Nu în totalitate	1
14	Calendarul şi-1 formează omul. Timpul este diferit pentru om	1
15	Da. Este făcut de oameni. Rol de orientare	1

Tabel nr. 7. Prezentarea în procente a răspunsurilor referitoare la calendar si importanţa sa în măsurarea timpului

Un alt aspect al cercetării pe care l-am avut în atenţie a fost modul în care locuitorii din Rădăşenii anului 1995 îşi mai reprezintă schimbarea

200

calendarului din 1924. Supoziţia noastră a fost aceea că ecourile anilor ’20-’30 privind reforma gregoriană – consemnate în scris de E. Bernea, M. Vulcănescu sau V. Băncilă – ar fi mult mai puternice, chiar şi astăzi, în comunitatea rădăşeneniior. Motivul principal ar fi

reprezentativitatea deosebită a stiliştilor în RădăşenL Suceava. Un material oferit de Mitropolia Bisericii Ortodoxe de Stil Vechi din România în iunie 1991 şi prelucrat de profesorul Constantin Cuciuc în Atlasul Religiilor şi al Monumentelor Istorice Religioase din România-73 ne prezintă anumite date privind distribuţia credincioşilor Bisericii Ortodoxe de Stil Vechi din România. „Credincioşii sunt răspândiţi în 13 judeţe, cei mai mulţi în Suceava (7.200) şi Neamţ (5.060), iar ceilalţi în Vrancea, Bacău, Galaţi, Iaşi, Covasna, Tulcea etc. La recensământul din 1992 s-au declarat stilişti 23.634 credincioşiîn care sunt cuprinşi şi stiliştii tradiţionalişti'"74. judeţul Suceava se află pe primul loc în ţară. iar comuna Rădăşeni are în 2002 un număr de 878 de credincioşi stilişti şi 247 de familii aparţinând acestei confesiuni.

Or, realitatea din teren a fost cu totul alta. La câteva decenii după anul 1924, reprezentările tari privind schimbarea calendarului (conversiunea forţată la religia apuseană, pierderea credinţei, aşteptarea de miracole pentru confirmarea noului calendar etc.) s-au estompat aproape definitiv în comunitatea Rădăşenilor. 94% dintre subiecţi remarcă astăzi doar diferenţa matematică de 13 zile. Calendarele sunt, pentru ei, la fel, iar credinţa nu presupune anumite diferenţe. Procentajul celor care nu fac nicio distincţie între stilişti şi ortodocşii majoritari este mic (2%). Aceeaşi proporţie din eşantionul investigat consideră că „nu există vreo diferenţă", iar alţii (2%) „nu s-au gândit" la această întrebare.

Una diu puţinele cărţi de referinţă cu privire la distribuţia actuală a cultelor religioase din România este lucrarea semnată de dr. Constantin Cuciuc, Atlasul Religiilor ţi al Monumentelor Istorice Religioase din România, Editura Gnosis, Bucureşti, 1997.

Ibidem.

201

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Sunt la fel, diferenţa – 13 zile. Credinţa e aceeaşi	94
2	Este bun oricare	2
3	Nu m-am gândit	2
4	Nu cred că există vreo	2

	diferenţă	

8. Reprezentarea diferenţelor din calendarele iulian şi gregorian

Următoarea întrebare („Credeţi că ziua, luna (timpul) în care se naşte cineva are vreo influenţă asupra vieţii sale?"), cu variantele de răspuns sistematizate în tabelul nr. 9, indică diversitatea reprezentărilor din Rădă-şenii anului 1995 cu privire la interferenţele creştin-astrologice referitoare la timp. Credinţele în astre, conjuncţii, zile şi ore la naşteri confirmă supravieţuirea unor motive străvechi în creştinism. Prezenta cercetare aduce în atenţie faptul că jumătate din eşantion refuza credinţa în influenţele zodiacal-astrale. 25% dintre rădăşeneni confirmă existenţa acestor influenţe, fără însă a le nuanţa. Un procent de 14% le acceptă parţial, iar 5% „nu ştiu" sau se arată dezinteresaţi. Doar 3% precizează direct motivul „stelei norocoase". Celelalte procente (2%, respectiv 1%) sunt acoperite de subiecţii ce refuză total influenţa lunii şi a zilei de naştere asupra vieţii, punând totul fie pe seama divinităţii, fie pe „ambiţie".

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Nu are nicio influentă	50
2	Da	25
3	Da, uneori	14
4	Nu ştiu, nu mă interesează	5
5	Da, fiecare are o stea mai mult sau mai puţin norocoasă	3
6	Nu, divinitatea influenţează viata	2
7	Nu, predomină ambiţia	1

Tabel nr. 9. Reprezentările cu privire la influenţa timpului naşterii asupra vieţii

202

VIII. 15. Soarta şi destinul întrebarea nr. 15 vizează direct problematica destinului. Este adus în atenţie motivul sorţii, aici echivalent cu destinul. în mentalul social investigat de noi, soarta ar avea acelaşi sens tare ca şi destinul. Credinţa în destin şi-o afirmă tranşant 33% dintre subiecţi. Ei îşi motivează cu „experienţa vieţii", o realitate suficient de difuză şi interpretabilă. în schimb, 16% dintre membrii eşantionului declară deschis necredinţa lor în destin/soartă. Acesta ar fi „ceva închipuit", adică ireal.

Sub semnul afirmativului stă şi procentajul următoarelor 30% dintre răspunsuri. 10% dintre ele confirmă credinţa în soartă/destin, nepracticând nicio distincţie între ele, alte 10% dintre răspunsuri confirmă şi ele credinţa în destin, cu precizarea că omul este cel care „îşi face destinul". Sub semnul unei afinnaţii ambigue stau şi ultimele 10% dintre răspunsuri. Aceşti ultimi subiecţi cred în soartă/destin „într-o oarecare măsură".

Urmează categoria procentajelor foarte mici. Astfel, 5% cred doar „uneori" în soartă/destin, iar 7% dintre ei leagă credinţa în soartă/destin de atotputernicia speranţei. Speră, astfel spus, într-un destin/soartă bun/bună. Interesant e faptul că doar 1% dintre cei investigaţi refuză în cea mai pură manieră creştină credinţa în destin, motivând refuzul acceptării destinului/sorţii prin aceea că „toate sunt date de Dumnezeu".

Nr. ert.	Răspunsuri	%
1	Da. Datorită experienţei vieţii	33
2	„N/u. Pentru că este ceva închipuit	16
3	Pa.	10
4	Dft- Omul îşi face destinul	10
5	Da. Intr-o oarecare măsură	10
6	Da. Omul trăieşte cu speranţa	7
7	Da, uneori	5
8	Da. Norocul şi-1 face omul singur	2
9	Da. Soarta e dată de Dumnezeu după suflet	1
10	J3a. Te naşti cu o soartă şi trebuie acceptată	1
11	Nu ştiu	1
12	N/Ujjientru că toate sunt date de Dumnezeu	1
13	Sp	1
14	I «fij, soarta mi-o fac eu	1

Tabel nr, IQ. Distribuţia statistică a răspunsurilor la întrebarea: „Credeţi în soartă/destin? Motivaţi răspunsul"

Am pus apoi o întrebare care corelează existenţa destinului cu puterea voinţei umane de a-1 modifica. Ea a fost formulată în felul următor: „îşi poate modifica omul destinul conform voinţei lui?" Peste jumătate din subiecţi (57%) sunt convinşi că omul îşi poate schimba singur destinul, fără a preciza cum, în ce fel şi cu ce mijloace. 15% dintre subiecţii eşantionului au reţineri, condiţionând acest fapt de ceva nedefinit. In schimb, 11% dintre cei chestionaţi răspund în manieră creştină, susţinând „nu-1 poţi înfrunta pe Dumnezeu" şi, prin urmare, nu se pune problema schimbării de destin. Alţi 9% identifică destinul cu voinţa ultimă, cea a lui Dumnezeu. In cuprinsul ei, omul n-ar putea sub niciun chip interveni spre a o schimba.

Nr. crt.	Răspunsuri	9b"
1	Da.	57
2	Depinde	15
3	Nu, nu-1 poţi înfrunta pe Dumnezeu	11
4	Nu, destmul e dat de la Dumnezeu	9
5	Da, cu bunăvoinţă	5
6	Da, prin muncă	1
7	Da, dar nu cred că se merită	1
8	Nu ştiu	1

Tabel nr. 11. Procentajul răspunsurilor privind puterea omului de a-şi modifica destinul

VIII.16. Ordinea şi întâmplarea

Ultima întrebare analizată de noi aici se referă la existenţa unei noi ordini cosmice. Mai exact, la credinţa socială în existenţa şi atotputernicia acesteia. Trei sferturi dintre cei întrebaţi au răspuns recunoscând cauza ultimă a celor existente şi identificând-o cu Dumnezeu. Nu au negat nici ubicuitatea ordinii existente în univers. Doar 8% din eşantion accepta existenţa unei cauze pe care o numeşte Dumnezeu, dar refuză să creadă într-o ordine totală. Alt procentaj de 7% este acoperit de non-răspunsun-

Doar 4% pariază pe simpla întâmplare şi pe existenţa, totuşi, a

unei ordini între cele întâmplate. întâmplarea combinată cu haosul acoperă numai 2% din eşantion.

Nr. crt.	Răspunsuri	%
1	Toate sunt rezultatul unei cauze – Dumnezeu Există o ordine în toate care nu poate fi schimbată	75
2	Există o cauză – divinitatea. Nu există o ordine totală	8
3	Nu ştiu	7
4	Toaie sunt întâmplătoare şi între ele există o ordine	4
5	Totul este întâmplător. Nu există ordine, ci doar haos	2
6	Toate au rost, există ordine şi dezordine	2
7	Totul e de la Dumnezeu, ordinea şi-o face omul	2

Tabel nr. 12. Situaţia răspunsurilor privind reprezentările sociale ale ordinii cosmice în, concluzie, diversitatea răspunsurilor cu privire la reprezentările timpului se structurează sub semnul unui sistem fractalic. Datele de bază, axiomele, elementele ultime ar ti reprezentate de „întâmplare", „cauză", „ordine", „Dumnezeu", „destin" etc. în virtutea mecanismului de generare, variantele logice de combinare se acoperă parţial prin răspunsurile oferite. Altele rămân suspendate într-o pură virtualitate, aşteptând parcă să se întrupeze în răspunsuri oferite. în Rădăşenii anului 1995 – ca de altfel oriunde în altă parte – se rulează social şi mental anumite scenarii privind timpul şi reprezentările lui. Ele pot fi convingător ilustrate prin aplicarea metodei binaro-fractalice într-o analiză de tip sociologic. Este ceea ce am încercat şi noi în această secţiune a tezei. Multe din variantele de reprezentare a timpului social continuă să se circumscrie convingător canoanelor clasice, cadrelor mentale vechi, tradiţionale, de sorginte religioasă. Altele, dimpotrivă, anunţă prezenţa şi în această zonă de nord a Moldovei a reprezentărilor sociale de tip postmodern cu privire la timp, destin şi apocalipsă. Acestora din urmă le vom rezerva în partea ultimă a lucrării de faţă o abordare generală.

Capitolul IX

IPOSTAZE SOCIALE ALE TIMPULUI POSTMODERN

IX. 1. Postmodernismul şi practicile sale deconstructive într-unui dintre textele sale, Ihab Hassan prezenta anumite distincţii ale postmodernismuiui care l-ar diferenţia pe acesta de modernism. Unele dintre aceste trăsături postmodenie – deconstructi vişinul, jocul, întâmplarea, anarhia şi discutabilul refuz al interpretării – privilegiază în mod special timpul prezent. Accentul este pus acum pe instantaneitatea, efemeritatea secvenţei temporale prezente. In plan social, faptul acesta se traduce şi prin specificul consumului de masă: „mâncărurile semipreparate, autoservirile şi alte asemănătoare…". De asemenea, preţuirea neobişnuită a clipei prezente se poate argumenta şi prin existenţa unei industrii de produse de unică folosinţă: „pahare, farfurii, tacâmuri, ambalaje, şerveţele, îmbrăcăminte etc.". Această fetişizare a eficacităţii şi pragmatismului eludează într-o mare măsură tradiţia. Societatea postmodernă ajunge a fi una de tipul „societăţii care zvârle", după celebra predicţie din anii '70 a lui Alvin Tofler379. Ce anume zvârle? în formularea relativ recentă a lui D. Harvey, postmodernismul are „capacitatea de a arunca valori, stiluri de viaţă, relaţii stabile, ataşamente faţă de lucruri,

375 Ihab Hassan, „Sfâşierea lui Orfeu: Spre un concept de postmodernism", în Caiete critice, or. 1-2, 1986, p. 182.

376 Diferenţele dintre modernism şi postmodernism propuse de I. Hassan, alături de unele însemne ale timpului postmodem, se pot regăsi şi în cartea mea, Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări. Cluj Napoca, Editura Dacia, 2001.

377 David Harvey, op. cit., p. 287.

378 TU.j loiaem.

m Este vorba de cunoscuta lucrare Şocul viitorului, traducere în limba română de Leontina Loga şi Gabriela Mantu, Editura Politică, Bucureşti, 1973.

clădiri, lociţri, oameni şi moduri de viaţă şi de existenţă moştenite"380. Consensul se destramă, iar valorile se multiplică. Prin urmare, societatea postmodernă se fragmentează, ajungând, după unii autori, chiar în pragul disoluţiei ultime. Se vorbeşte chiar de un „sfârşit al timpului" postmodern, de o variantă laică $ apocalipsei.

IX.2. Timpul social şi „apocaâipsa laică" în variantă postmodernă

Dincolo de reprezentările clasice, creştine, ale timpului apocaliptic există în sociologia occidentală contemporană alte imagini mai noi, de natură postmodernă, ale timpului social ce vizează cu predilecţie motivul sfârşiţului: acestuia. Este pusă în joc p variantă sumbră, melancolică, chiar profund negativă a sfârşitului. Ea traduce direct şi o formă de desacra-lizare a lumii postmoderne. De la celebrele motive ale „sfârşitului lumii" şi „sfârşitului istoriei", s-a ajuns astăzi a se vorbi despre sfârşitul a orice, la limită chiar de „sfârşitul sfârşitului". Krishan Kumar, în Apocalipsa mileniului şi utopia astăzi, susţine că există acum „un sfârşit al oricărei credinţe posibile în Adevăr, Istorie, Progres, Raţiune sau Revoluţie (cu atât mai puţin Revelaţie)"381. Formulată astfel, această apocalipsa laică se vrea a fi, totuşi, una eliberatoare. Sensul ultim, transcendent al sfârşitului este în mod voit estompat. Şi atunci se afişează „o poziţie pur pragmatică sau ironică faţă de lume"382 Pragmatismul şi ironia cultivată ar fi, chipurile, singurele forme de soteriojogie necompromjse istoric şi social. Ele sunt invocate de către postmodernitaţeş ce se simte îndreptăţită să se autopromoveze. Deşi discutabilă şi, dw punctul nostru de vedere absolut neconvingătoare, această teză postmp. dernă a apocalipsei laice ne cere să abandonăm iluziile trecutului şi să pariem totul pe eficienţă, realism şi scopuri personale.

David Harvey, ap. cit., p. 287.

381 Krishan Kumar, «Apocalipsa, mileniul şi utopia astăzi», în Malcom Bull (ed.), Teoria apocalipsei şi sfârşiturile lumii, traducere din limba engleză de Alina Cârâc, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, p. 247.

382 „., lbidem.

Cu alte cuvinte, în mediile postmoderne, timpul social tinde să se personalizeze. El este esenţial marcat de „spiritul resemnării tăcute, aproape al oboselii, codimentat de o oarecare jubiiaţie maliţioasă la prăbuşirea unor certitudini de viţă veche"383. Se constituie într-un scenariu al apocalipsei laice, târzii. Aceasta survine lent, cuminte, ca un „scâncet" de copil maturizat prematur. în joc este, după inspiraţi formulă a lui Jacques Derrida, „o Apocalipsă fără viziune", „un sfârşit fără de sfârşit". Enstazele temporale sunt complet distorsionate. Relevanţa religioasă şi spirituală a trecutului şi prezentului este

aplatizată în favoarea unui viilor tăcut şi resemnat. El trece în secundaritate chiar şi un pericol până mai ieri capital: cel nuclear. La limită, avem de-a face, după exprimarea lui Anthony Giddens, cu o „apocalipsă banală".

Ea ar inaugura secolul XXI sub semnul „unui milenarism devalorizat fără o viziune utopică de compensaţie"384. Trăim, altfel spus, vremea unor veritabile crize ale marilor utopii. Nimic după 1989 nu pare a mai reuşi să câştige atenţia şi energia socială într-o proporţie atât de mare cum au făcut-o istoricile utopii. (Excepţia fac, poate, cumplitele evenimente din 11 septembrie 2001). A. Giddens regretă această capitală absenţă, susţinând că avem „nevoie atât de mileniu, cât şi de utopie". în ceea ce ne priveşte, credem că est-europenii (răsătitenii, în general) s-au vindecat (definitiv?) de pasiunea marilor utopii. Cât priveşte milenarismui, el este, într-adevăr, de dorit, dar în varianta sa creştină veritabilă. „Cerul nou" şi „noul pământ" sunt reprezentări încă suficient de puternice şi eficiente pentru a mobiliza energiile şi speranţele xmor întregi comunităţi. Prezenţa lor în timpul postmodern ar fi, credem noi, o salutară terapie.

Totuşi, trebuie remarcat faptul că acest pesimism postmodern a cuprins şi modificat viaţa doar a unei părţi din lumea occidentală. Ar fi vorba, în primul rând, de intelectualitate. „Masele largi", „populare", s-au situat undeva departe de această blazare (post)istorică. Ele au cultivat liniştite şi oarecum detaşate „utopismul popular" sub forma muzicii pop şi a producţiilor cinematografice hollywoodiene: a telenovelelor sud-ame-

383
Ibidem, x Ibidem, p. 252.
208

ricane şi a nesfârşitelor seriale lacrimogene etc. Aerul lor continuă să fie nostalgic, iar efectul social unul de tip evazionist, îţi permite să evadezi, programat şi repetat, din cenuşiul vieţii cotidiene în roz-bombonul universurilor alternative create de magia ecranului. „Poţi" să te bronzezi pe plajele virtuale, să savurezi viaţa plină de sex şi opulenţă a marilor cianuri familiale devenite paradigmatice pentru „omul-masă".

Nu putem ignora însă teribilul impact social pe care aceste producţii ale timpului (post)modern le-au avut şi le au asupra publicului larg, popular. Ele modifică substanţial şi reprezentările

timpului social. Pe bună dreptate s-au nuniit aceste constructe mass-media drept „simulacre post-

— JOC

moderne". Ele sunt atât de apropiate realităţii – unei anume realităţi –, încât „diferenţa dintre original şi copie devine aproape imposibil de sesizat"386. Astăzi, în arhitectura postmodernă, de exemplu, nu mai poţi diferenţia, decât cu maximă concentrare şi profesionistă cunoaştere, între materialele de construcţie artificiale şi cele naturale. Imitaţia este de multe ori foarte reuşită. La fel se întâmplă şi cu falsurile în opera de artă: sunt atât de reuşite încât, nu de puţine ori, reuşesc să păcălească şi pe cei mai mari specialişti.

Totuşi, jocul social cel mai provocator al simulacrelor credem că are loc în ceea ce se cheamă procesul social de construcţie a identităţii, în special identitatea liderului politic se construieşte prin arta manipulării imaginilor. Ele creează simbolul unui univers social în care te vei simţi aşa cum îţi doreşti, alături de partidul ales şi de liderii lui. In fond, este vorba de trăirea prin delegaţie într-un spaţiu utopic de care avem nevoie pentru a compensa pe planul imaginarului neîmpli-nirile realului cotidian. Nu ne propunem însă să aprofundam aici acest subiect.

Ceea ce ne reţine însă în mod special în urma sumarei radiografii a societăţii postmoderne este căutarea de soluţii alternative. Interesant îmi Pare a fi faptul că unele dintre ele au apărut chiar în interiorul

Formula este nuanţată de David Hervey în partea a treia a cărţii sale despre °ndiţia postmodemităţii.

David Harvey, op. cit., p. 291.

209

postmodernităţii. Ele nuntesc, printre altele, reînvierea (acolo unde este cazul) interesului social pentru Biserică „familie şi comunitate. Faptul acesta nu este tocmai nou. Un cercetător ca E. Rochberg-Halton (Meaning and modernity: social theory in the pragmatic attitude, Chicago, Illinois) descoperea încă din anii;70 preţuirea specială pe care subiecţii intervievaţi o acordau mi obiectelor pecuniare, „ci artefactelor care întruchipează „legătura cu cei dragi şi cu rudele, experienţele şi activităţile îndrăgite şi amintirile unor evenimente marcante şi ale unor oameni importanţi"". Ele stimulează şi menţin viu sentimentul identităţii sociale, al apartenenţei

la o familie, comunitate sau la un grup social anume. Locuinţa personală este şi ea înţeleasă ca un refugiu sau ca o alternativă la compresia postmo-dernă a spaţiului cu timpul social de care vorbeşte A. Giddens. Devine un reper cert într-o societate permanent schimbătoare. Cu ajutorul locului, grupului, comunităţii, culturii, religiei şi Bisericii, ne definim specificul şi stabilitatea într-o lume (posfjmodernă, bântuită de spectrul negativităţii ultime şi de fantasmele unei apocalipse laice.

Reprezentările sociale ale timpului semnifică într-o mare măsură agonia şi extazul unei asemenea urgente şi necesare situări. Dacă am reuşit sau nu să câştigăm acest pariu cu timpul social şi analiza sa binaro-fractalică chiar timpul ne-o va spune. Sau poate nici el…

387
Ibidem, p. 294.

CONCLUZII GENERALE

Analiza şi interpretarea reprezentărilor moderne ale timpului social cu ajutorul metodologiei sociologice clasice şi, în special, a modelului binaro-fractalic (inspirat de opera ultimă a lui loan Petru Culianu) ne-au pus în situaţia de a formula şi expune în încheiere o parte dintre concluziile acestei cărţi.

O primă concluzie ar fi, de fapt, chiar confirmarea unei prime ipoteze a lucrării noastre: mulţimea lui Cantor ilustrează structura fractalică a timpului social. Alain Boutot este cel care a cercetat primul o realitate fractalică prin celebra mulţime matematică. încercarea noastră este aceea de a fi adaptat acest construct matematic reprezentărilor timpului social. Aşa cum rezultă şi din primul capitol al lucrării, sunt respectate patra din cele cinci condiţii formulate de Alain Boutot. Prin urmare, mulţimea lui Cantor sintetizează convingător îndelungul proces istoric al fracturării, concurenţei şi multidimensionalităţii formelor de timp social.

Una din aceste forme, care a dominat cam toate spaţiile istori-co-simbolice şi sociale până la victoria creştinismului, a fost timpul ciclic. O a doua concluzie a tezei noastre este aceea că ciclicitatea temporală supravieţuieşte timpului liniar dominant al creştinismului. O regăsim astăzi, de exemplu, într-un fragment (I, 14)

al Genezei veterotestamentare şi în anumite scrieri ale Sfinţilor Părinţi; pe unele vitralii catolice şi în cuprinsul expresiilor populare („loan care plânge şi loan care râde" etc); în nostalgiile după un trecut beatific şi imemorial care, periodic, poate reveni; în anumite reprezentări picturale şi cărturăreşti ale roţii; în periodicitatea anotimpurilor, dar şi în secvenţele repetitive ale ciclurilor economice moderne etc.

Nu avem, prin urmare, suficiente motive să susţinem dispariţia totală a timpului ciclic. Cel mult, el poate trece în secundaritate şi reizbucni apoi

periodic şi neaşteptat. Este o constantă a condiţiei umane. Ea ilustrează, alături de altele, multidimensionalitatea fractalului temporal.

O a treia concluzie se referă la originile timpului social modern. Ele s-ar afla în capitala fracturare a timpului social creştin medieval de către timpul economic al secolului XII. Acesta din urmă a dus la instituţionalizarea practicilor sociale, la exuberanţa şi culta1 târziu pentru administraţie şi comerţ. Disciplinarea socială a timpului s-a făcut, în principal, cu ajutorul calendarului şi orologiului. Tema a stat în atenţia mai multor sociologi moderni. O parte din contribuţiile lor sunt prezentate sintetic în partea finală a capitolului III.

O dată cu naşterea timpului social instituţionalizat au loc şi importante resemnificări ale categoriilor temporale clasice: durate şi eternitatea. Prima dintre ele încetează a mai numi întregul timpulu, ceî care-I deschide şi împlineşte pe acesta sub semnul eternităţii. Dimpotrivă, o dată cu Auguste Comte şi pozitivismul, durata devine un timp istoric şi social. Va fi cuantificată, măsurată şi evaluată sub semnul oricăror categorii liniaro-temporale. Sociologia va uzita frecvent de sintagme precum „durata muncii", „durata unei zile de lucru" sau „durata" petrecută de cetăţeanul român dinainte de '89 aşteptând la coadă. Este echivalată acum ceea ce o dată numea epifania divinităţii în timp şi istorie cu timpul social oarecare al aşteptării.

La fel sa întâmplat şi cu eternitatea. S-au abandonat parţial vechile reprezentări metafizico-religioase şi cele care defineau eternitatea nu ca timp, ci, mai curând, ca Ur-Zeit. (Este vorba de acel pre-timp care face timpul cu putinţă.) S-a ajuns astăzi a se înţelege şi reprezenta social eternitatea cu un timp îndelung, parcă fără sfârşit.

Spunem, de exemplu, despre o carte plictisitoare, complet neinteresantă că lectura ei „durează o eternitate". „Suntem tentaţi să ne închipuim eternitatea după modelul unui timp ameliorat, ca un fel de extensie indefinită a timpului, un timp a cărui succesiune nu se mai sfârşeşte"388.

Faptul acesta al schimbării radicale de percepţie socială cu privire la timp, durată şi eternitate a fost condiţionat substanţial şi de repetatele

Anca Manolescu, op. cit., p. 12.

212

încercări istorice de reformare a calendarelor. Capitolul V al lucrării de faţă tratează anumite aspecte ale acestui controversat fenomen. Interpretând calendarul ca un complex fractalic am constatat că multe dintre variantele lui teoretice s-au rulat deja în istorie, întrupându-se într-un fel sau altul. Altele, dimpotrivă, continuă să rămână virtuale. Concluzia aceasta ne pare a fi deosebit de importantă. De ce? Pentru că ea poate evita inutilele controverse şi surprinzătoarele consecinţe sociale pe care reforma gregoriană, de exemplu, le-a produs în Europa, inclusiv în România. Să nu uităm că s-au cultivat îndelungi animozităţi şi s-a vărsat chiar sânge pentru apărarea sau respingerea unei variante sau alteia de calendar. Or, analiza binaro-fractalică oferă posibilitatea de a înţelege că toate acestea depind numai într-o oarecare măsură de noi. Contează enorm creaţiile libere ale minţii, jocurile sistemului fractalic numit calendar. Toate variantele lui sunt, din acest punct de vedere, investite cu aceeaşi valoare de adevăr şi au tendinţa de a se rula permanent în istorie. Până la urmă, noi suntem cei care dozăm valori diferite de adevăr unei variante de măsurare a timpului sau alteia. Sigur, o asemenea interpretare te obligă să aduci în atenţie şi limitele metodei fractalice. (Personal am făcut-o atunci când am comentat sistemul lui loan Petru Culianu. A se vedea secţiunea „loan Petru Culianu – hermeneut al fenomenului magico-religios" din volumul Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase).

în lucrare am consacrat pagini speciale reformei calendarului din România anului 1924. Concluzia cercetării este aceea că am avut de-a face în spaţiul românesc interbelic cu o reformă gregoriană prematură, aşa cum, vorba lui Liviu Antonesei, sunt toate reformele la români. Ea a fost dublată şi de anumite reprezentări speciale ale

timpului social. Acestea se structurau pe teza fundamentală că întregul calendar creştin nu este o simplă convenţie de ordonare şi măsurare a timpului. Dimpotrivă, calendarul era un fapt viu, intim legat de viaţa unei comunităţi. Mai mult, el era reprezentat ca o creaţie divină, sau, în orice caz, având acordul lui Dumnezeu. Sărbătorile calendarului erau adevărate repere sacre în viaţa omului obişnuit. Este şi motivul pentru care în 1924 s-au solicitat semne cereşti pentru a se accepta noua rânduială a timpului.

213

O altă concluzie a lucrării de faţă este aceea că unele dintre aceste reprezentări temporale cu privire la timp şi calendar, analizate de autori precum Mircea Vulcănescu, Vasile Băncilă sau Ernest Bernea, s-au păstrat până astăzi în zone sociale şi comunităţi mai puţin bântuite de fantasmele unui sistem totalitar. Putem confirma – în urma cercetării de teren – prezenţa lor în leud, Maramureş, şi Rădăşeni, Suceava. Personal, rezultatele acestor cercetări îmi oferă un adevărat confort sufletesc şi spiritual cu totul speciale. Am suficiente motive să cred că mai supravieţuiesc enclave socio-culturale unde, vorba lui Ilie Bădescu, poemul apofatic Mioriţa mai este întrupat şi asumat ca un fapt de viaţă. El dă seama de o filosofie specială a timpului destinai şi a atitudinii nonvio-lente. In orice caz, spaţiile sociale cercetate de noi sunt complet diferite de cele în care „Ura de clasă şi ura de rasă se întâlnesc în aceeaşi formula mentis cu ura împotriva lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu…"

Totuşi, fenomenul actual al reprezentărilor moderne şi postooderne cu privire la timp este mai complicat şi se cere nuanţat. Avem de-a face astăzi – inclusiv în comunităţile analizate de noi – şi cu alte forme şi reprezentări. Ele consonează cu cele actuale din spaţiul occidental. Acestora le-am consacrat capitolele VI şi VII din lucrarea de faţă. (Este vorba de timpul macro şi microsocial; de timpul grupurilor sociale şi de cel al instituţiilor; de timpul familial şi de cel al muncii; de timpul cotidian şi de cel liber; de timpul sacru şi de cel cuaternar.)

Modalităţilor sociale de consum şi petrecere a timpului liber din România postdecembristă le-am acordat un întreg capitol. Concluzia principală care rezultă din puţinele cercetări întreprinse până acum pe această temă la noi în ţară indică faptul că avem de-a face cu o creştere şi diversificare a ofertelor de loisir. Ele nu se pot, încă, constitui într-o veritabilă cultură a timpului liber în România ultimilor 12 ani.

Tranziţia, accentuarea sărăciei, kitsch-ul şi exhibarea publică a multor vulgarităţi etc. au dus la exacerbarea unei forme sau alta de loisir în detrimentul altora, până nu demult intens solicitate şi rulate.

389 Ilie Bădescu, «Zece ani de regim oligarhic în România», în Elena Zarafii: „Hie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord,), Starea societăţii româneşti după 10 ani de tranziţie, Editura Expert, Bucureşti, 2000, pp. 53.

214

De exemplu, a crescut frecvenţa vizionării emisiunilor TV şi a scăzut alarmant numărul cumpărătorilor şi cititorilor de carte. Evident, o asemenea afirmaţie se cere nuanţată şi argumentată cu date concrete, rezultate din cercetările sociologice de teren. Este ceea ce ne-am propus şi noi să ilustrăm în capitolul VII al lucrării.

Concluzia finală a cărţii noastre este aceea că. în România momentului actual, o bună parte dintre imaginile şi reprezentările de ordin temporal stau sub semnul (post)modernitâp'i. Acesteia i-am definit într-o oarecare măsură portretul robot în ultimul capitol al lucrării. Timpul social nu mai este perceput, la noi şi în Occident, ca o succesiune de tempora-lităţi dominante. Nu mai poţi astăzi generaliza relativa dominanţă a timpului muncii sau loisir-ului; a timpului sacru sau cuaternar. Toate acestea coexistă. Timpul social românesc are actualmente o realitate foarte mobilă, schimbătoare. Are. cu alte cuvinte, o structură fractalică. Faptul acesta ne provoacă interesul şi curiozitatea ştiinţifică, orientân-du-ne către o perspectivă de cercetare inter –, trans –, şi multidisciplinară. Probabil că ea va defini, ordona şi articula viaţa socială a mileniului trei. Dacă nu va fi aşa, noi vom confirma, o dată în plus, faptul că „nimeni nu este profet în ţara lui". în schimb, dacă timpul ne va da dreptate, atunci poate vom înţelege că „profeţiile" mi trebuiesc obligatoriu importate. Nu le vedem pentru că, deseori, ele sunt prea aproape de noi.

215

BIBILOGRAFIE SELECTIVA

* * *, Anuarul Statistic al României, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001.

AFLOROAEI, Ştefan, întâmplare şi destin. Iaşi, Editura Institutului European, 1993.

AFLOROAEI, – Ştefan (coord.), Limite ale interpretării, Iaşi,

Editura AXIS, 2001. ALBERT, Michel, Capitalism contra capitalism, traducere de Bogdan Ghiu,

Bucureşti, Editura Humanitas, 1994. ANTONESEI, Li viu, Nautilius, Editura Cronica, Iaşi, 1998. BÂDESCU, Ilie, Timp si cultură. Trei terne de antropologie, Bucureşti, Ed.

Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988. BÂDESCU, Ilie, „Zece ani de regim oligarhic în România", în Elena Zamfir, Ilie

Bădescu, Cătălin Zamfir (coord,), Starea societăţii româneşti după 10 ani de tranziţie, Editura Expert, Bucureşti, 2000, pp. 34-54. BĂNCILĂ, Vasile, Duhul sărbătorii, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996. BARBU, Daniel, Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea, Bucureşti, Ed. Antet, 1996.

BERDAN, Lucia, Feţele destinului. Incursiune în etnologia românească a riturilor de trecere, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1999.

BERNEA, Ernest, Cadre al gândirii populare româneşti, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985; versiune integrală Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

BESNIER, Jean-Michel (coord.), Conceptele umanităţii. O istorie a ideilor ştiinţifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice, traducere de Dora Mezdrea, Editura Lider, Bucureşti, f.a.

BOURDIEU, Pierre, „La societe traditionnelle. Attitude à l'egard du temps et conduite economique", în Sociologie du travail, janvier-mars, 1963. BOURDIEU, Pierre, Raţiuni practice: o teorie a acţiunii, traducere de Cristina şi

Costin Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999. BOUTOT, Alain, Inventarea formelor, traducere dm limba franceză de Flonn

Munteanu, Editura Nemiia, Bucureşti, 1997.

217

t

BRÂILEAN, Tiberiu, „Fantoma modernităţii", în Timpul, nr. 6, 2002, p. 20. BRETON, Philippe, Cultul Internetului. O ameninţare pentru legătura socială?, prefaţă de Neagu Udroiu, Bucureşti, Editura C.N.I. „Coresi" S.A,

2001. BROSE, H. G., „Temps Social et Temp de la vie", în Daniel Mercure, Anne

Wallemacq (eds.), Les temps sociaux, Bruxelles, De Boeck-Wesmael,

1988. CÂMPEANU, Pavel, România: Coada pentru hrană. Un mod de viaţă, versiune românească de Mircea Boari, Editura Litera, Bucureşti, 1994. CHAUNU, Pierre, Istorie şi decadenţă, traducere de Corina Mărgineanu,

Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 1995. CHIRIBUCĂ, Dan; COMŞA, Mircea-Ioan; BEREVOffiSCU, Ionica, Feţele schimbării. România şi provocăriel tranziţiei, Editura Nemira,

Bucureşti, 1999. CUCIUC, Constantin, Atlasul Religiilor şi al Monumentelor Istorice Religioase din România, Editura Gnosis, Bucureşti, 1997. CULIANU, Ioan Petru, Eros şi magie în Renaştere. 1484, traducere de Dan

Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Editura

Nemira, Bucureşti, 1994. CULIANU, Ioan Petru. Gnozele dualiste ale Occidentului, traducere de Thereza

Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995. CULIANU, Ioan Petru; ZOLLA, Elemire, „Despre hidra gnostică. Dialog între

Elemire Zolla şi Ioan P. Culianu", în revista „22", nr. 31, 2002, p. 9. DUMAZEDIER, Joffre, Loisir et culture, Ed. de Seuil, Paris, 1996. DURKHEIM, Emile, Les formes elementaires de la vie religieuse, Paris, P.U.F,

1960. DUŢU, Alexandru, Cărţile de înţelepciune în cultura românească, Bucureşti,

1972. ECO, Umberto, Minunea Sfântului Baudolino, traducere din limba italiană de

Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000. ELIADE, Mircea, Istoria credinţelor şi ideilor religioase, traducere de Cezar

Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986. ELIADE, Mircea, „Mitul eternei reîntoarceri", în Eseuri, traducere de Măria şi

Cezar Ivănescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1991.

ELIADE, Mircea, Sacrul şi profanul, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992. ELIADE, Mircea, Tratat de istorie a religiilor, prefaţă de Georges Durnezrl.

traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

ELIADE, Mircea, Arta de a muri, Iaşi, Editura Moldova, 1993.

ELIADE, Mircea, Jurnal Volumul II. 1970-1985, Bucureşti, Editura Humanitas,

1993. ELIADE, Mircea, CULIANU, loan Petru, Dicţionar al religiilor, scris în colaborare cu Hilary Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura

Humanitas, Bucureşti, 1993. ELIADE, Mircea, Imagini şi simboluri. Eseu asupra simbolismului magico-religios, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994. ELIADE, Mircea, Taina Indiei. Texte inedite, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de

Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Icar. EVANS-PRITCHARD, Edouard Evan, Les Nuers. Description des modes de vie et les instiiutions d'un peuple nilote, Paris, Gallimard, 1968. FERRAND-BECKMANN, Dan, „Deux millions de benevoles: pour quoi taire?",

Revue francaise des affaires sociales, nr. 2, 1987.

FERREOL, Gilles (coord.), Dicţionar de sociologie, Editura Polirom, Iaşi, 1998. GALLAND, O. et GARRIGUES, P…La vie quotidienne des jeunes du lycee au mariage", Les emplois du temps du Francais, Paris, INSEE (Economie et statistique), 1989, 223. GAVRILUŢA, Nicii, Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului. Editura Polirom, Iaşi, 1998. GAVRILUŢA, Nicu, Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale, Editura

Polirom, Iaşi, 2000. GAVRILUŢA, Nicu, Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001. GAVRILUŢA, Nicu (coord.), loan Petru Culianu. Memorie şi interpretare,

Editura T, Iaşi, 2002. GAVRILUŢA, Nicu, „Terorismul românesc din decembrie '89. O analiză din perspectiva hermeneuticii de tip fractal", studiu introductiv la Jean

Servier, Terorismul, traducere de Bogdan Geangalău, Editura Institutul

European, Iaşi, 2002. GEANĂ, Gheorghiţă. „Ce se întâmplă acolo? Contradicţie şi confuzie în România după 1989", în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord.),

Starea societăţii româneşti după 10 ani de tranziţie, Editura Expert,

Bucureşti, 2000, pp. 142-159.

GHINOIU, Ion, Vârstele timpului. Bucureşti, Editura Meridiane,

1988. GIDDENS, Anthony, La construction de la societe. Elements de la theorie de la structuration, Paris, P.U.F., 1987.

219

GIDDENS, Anthony, Modernity and Self-ldentity, Stanford, Stanford Univ,

Press, 1991. GIDDENS, Anthony Consecinţele modernităţii, traducere de Sandra Bem,

Editura Univers, Bucureşti, 2000.

GROSSIN, W., Les temps de la vie quotidiene, Paris, La Haye, Mouton, 1974. GROSSIN, W., Des resignes aux gagnants. 40 cahiers de doleances surle temps,

Nancy, Publications Universite de Nancy II, 1981, 127. GROSSIN, W., „Pour une ecologie temporelle", apud Daniel Mercure, Anne

Wallemacq (eds.), Les temps sociaux. Bruxelles, De Boeck-Wesmael,

1988. GROSSIN, W" „Les temps de travail", în DE COSTER, M. şi F. PICHAULT

(eds.), Trăite de sociologie du travail, Bruxelles, De Boeck, 1994. GUENON, Rene, Domnia cantităţii şi semnele vremurilor, traducere de Florin

Mihăescu şi Dan Stanca, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995. GUENON, Rene, Simboluri ale ştiinţei sacre, traducere de Marcel Tolcea şi

Sorina Şerbănescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997. GURWITCH, George, „La multiplicite des temps sociaux", în GURVITCH, G,

La vocation actuelle de la sociologie, Paris, PUF, 1963. HALBWACHS, Maurice, „La memorire collective et le temps", în Cahiers intemationaux de Sociologie, 1947.

HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la memoire, Paris, P.U.F., 1952. HALL, T.E., La dance de. la vie: temps culturel, temps vecu, Paris, Seuil, 1984. HAREVEN, T. K., Family Time and Industrial Time. The Relationship Between the Family Work in a New England Industrial Community, Cambridge,

Cambridge University Press, 1982. HARVEY, David, Condiţia postmodemităţii. O cercetare asupra originilor schimbării culturale, traducere de Cristina Gyurcsik şi Irina Matei,

Editura Amarcord, Timişoara, 2002. HASAN, Ihab, „SfSrşirea lui Orfeu: Spre un concept de postmodernism", în

Caiete critice, nr. 1-2, 1986. HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, „Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie", în Melanges d'histoire des religions. Paris, Felix Alean, 1929. IOAN, Petru, Modelul hexadic în politologie, Iaşi, Editura „Ştefan Lupaşcu",

2002. KOVALESKY, Jean, Taina originilor, cuvânt înainte şi traducere de Doina

Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

220

KOYRE, Alexandre, De la lumea închisă la universul infinit, traducere de Vasile

Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997. KUMAR, Krishan, „Apocalipsa, mileniul şi utopia astăzi", în Malcom Bull (ed.),

Teoria apocalispei şi sfârşiturile lumii, traducere din limba engleză de

Alina Cârâc, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997. LALiVE D'EPINAY, Ch., „Temps, espace et identite socioculrurelle: Ies ethos du proletariat, des petits possedants et de la paysannerie dans une population âgee", Revue internaţionale des sciences socialeş, 1986,

107. LAUER, R. H., Temporal Man. The Meaning and Use of Social Time, New York,

Praeger, 1981. LE GOFF, Jacques, Imaginarul medieval, traducere şi note de Mariana

Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991. LE GOFF, Jacques, Banii şi Viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu, Editura

Erasmus, Bucureşti, 1993. LE GOFF, Jacques, Naşterea Purgatoriului, traducere, prefaţă şi note de Mana

Carpov, Bucureşti, Ed. Meridiane, voi. I-II, 1995. LE ROY LADURIE, Emmanuel, Montaillou, sat occitan de la 1294 la 1324, traducere, prefaţă şi note de Măria Carpov, Bucureşti, Ed. Meridiane, voi. UI, 1989. LIPOVETSKY, Gilles, Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice, traducere şi prefaţă de Victor-Dinu Vlădulescu,

Bucureşti, Editura Babei, 1996. LOSSKY, Vladimir, Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris,

Aubier, 1944 (versiune românească 1991). LYOTARD, Jean-Franţois, „Ce este postmodernismul?, în Caiete critice, nr. 1-2,

1986. MANDELBROT, Benoât, „Fractali, hazard şi finanţe", în

Secolul 20, nr. 8-9-10,
1998, pp. 280-289. MANDELBROT, Benoât, Obiecte fractale, Formă, hazard şi dimensiune, traducere din limba franceză de Flqrin Munteanu, Editura Nemira,
Bucureşti, 1998. MANOLESCU, Anca, „Timp şi clipă", în Dilema, anul X, nr. 481, 31 mai – 6
iunie 2002, p. 12.
MARCUS, Solomon, Timpul, Bucureşti, Editura Albatrbs, 1985. MARCUS, Solomon, „Lumea fractală, de la spuma mării la muzică", în Secolul
20, nr. 8-9-10, 1998, pp. 269-276.
221

MAUSS, Marcel,. JEssai sur Ies variations saisonnieres des societes Eskimos", în
Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1966, pp. 389-475. MEAD, George Herbert, The Philosphy of the Present, La Salle, III, Open Court
Publishing, 1959.
MEAD, George Herbert, L'esprit, le soi et la societe, Paris, P.U.F., 1963. MERCURE, Daniel,1,'etude des temporaâites sociales", în Cahiers internaţionala de Sociologie, voi. LXVII, 1979.
MUh'lODE, Vasile, Metodologie sociologică, Editura Porto Franco, Galaţi, 1995. MIFTODE, Vasile, „Societatea românească şi globalizarea", în Elena Zamfir, Ilie
Bădescu, Cătălin Zamfir (coord,), Starea societăţii româneşti după 10
ani de tranziţie, Editura Expert, Bucureşti, 2000. MIFTODE, Vasile. (coord.), Populaţii vulnerabile şi fenomene de aulo-victimizare. Strategii de intervenţie şi efecte perverse, Iaşi,
Editura Lumen, 2002. MIHALI, Ciprian, Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian,
Editura Ideea Design & Print, Cluj Napoca, 2001. MIHALI, Ciprian, Pentru o hermeneutică a cotidianului, teză de doctorat, coordonată de Andrei Marga şi Jean-Luc Nancy, Cluj Napoca, 2002. MOORE, W. E., Man, Time and Society, New York, London, John, Wiley, 1963. NECULAU, Adrian (coord.), Psihologia câmpului social: Reprezentări sociale,

Societatea Ştiinţă şi Tehnică S.A., Bucureşti, 1995. NICIJLIŢĂ-VORONCA, Elena, Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine alfabetică, Editura Polirom, Iaşi, 1999. OLTEANU, Antoaneta, Calendarele poporului român, Bucureşti, Editura

Paideia, 2001. PAŞTI, Vladimir; ILINCA, Cristina, O realitate a tranziţiei: discriminarea de gen, Institutul de Studii ale Dezvoltării, Bucureşti, 2001. PRONOVOST, Gilles, Temps, culture et societe, Quebec, Presses de l'Universite du Quebec, 1983. PRONOVOST, Gilles, Introduction: le temps dans une perspective sociologique et historique, în „Revue internaţionale des sciences sociales", număr special „Temps et societes", nr. 107, 1986.

PRONOVOST, Gilles, Sociologie de temps, Paris, De Boeck Universite, 1996. RÂDULESCU-MOTRU, Constantin,^/; şi destin, Bucureşti, 1940. REZSOHAZY, Rudolf, Temps social et development. Le role des facteurs socio-culturels dans la croissante, Bruxelles, La Renaissance du livre,

1970.

222

REZSOHAZY, Rudolf, Temps social et development. Le role des facteurs socio-culturels dans la croissante, Bruxelles, La Renaissancedu livre,

1970. RICHARDS, E.G., Cronologie şi civilizaţie. Calendarul între ştiinţă şi religie, traducere din limba engleză de Nicolae Dainaschin şi Nicolae Popacu,

Editura Tehnică, Bucureşti, 1999. ROBINSON, J. R, ANDREYENKOV, Vladimir and PATRUSHEV, Vasily D,

The Rhytm ofEvery Day Life. How Soviet and American Citizens Use

Time, Boulder, Westview Press, 1988.

ROBINSON, J. R, HowAmericans Use Time, New York, Praeger, 1977. ROSENBERG, Sam, „L'allongement du temps de travail aux Etats-Unis", în

Futurible.i, 165-166, mai-juin, 1992. SCHOR, J. B., The Ouerworwed American: The Unexpected Decline ofLeisure,

New York, Basic Books, 1991. SECOLUL 20, nr. 8-9-10, 1998, pp. 267-309. SEDLMAYR, Hans, Epoci şi opere. Studii de istoria şi teoria artei, traducere, antologie, cuvânt înainte şi note de Mircea Popescu,

Editura
Meridiane, Bucureşti, 1991.
SER VIER, Jean, Terorismul, Iaşi. Editura Institutul European, 2002. SOROKIN, Pitirim Alexandrovici, MERTON, Robert King, „Social time: A
methodclogical and funcţional analisys", în American Journal of
Sociology, XIII, marş, 1937 SOROKIN, Pitirim Alexandrovici, Social and Cultural Dynamics, Boston,
American Book, voi. I-IV, 1937-1941. SOROKIN, Pitirim Alexandrovici, Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referenţial Principles of Sociology and Social Science, New York,
Russell and Russell, 1964. SUE, Roger, „Aux origines de la sociologie des temps sociaux", în L'Annee sociologique, 1992.
SUE, Roger, Temps et ordre social, Paris, P.U.F., 1994. SUE, Roger, „Entre travail et temps libre: L'Emergence d'un secteur quaternaire", în Cahiers internationaux de Sociologie, voi. 99, 1995. SUE, Roger, „Entre travail et temps libre: l'emergence d'un secteur quaternaire şi publicată ulterior în revista Hyperion,
TODOROV, Tzvetan, Cucerirea Americii. Problema Celuilalt, traducere (
Magda Jeanrenaud, Iaşi, Editura Institutului European, 1994.
223
TREMBLAY, D.-G., L'emploi en devenir, Quebec, „Institut quebecois de rechercher sur la culture", 1990. URSE, Loredana, „Evoluţia mocialităţilor de petrecere a timpului liber şi factorii determinanţi", în Calitatea vieţii, anul 9, nr. 1-2/1998. VULCANESCU, Mircea, Posibilităţile filosofiei creştine, Bucureşti, Editura
Anastasia, 1996. WEBER, Max, Etica protestantă şi spiritul capitalismului, traducere de Dior
Lernnij, Bucureşti, Humanitas, 1993. WIEGERT, A. J., LEW1S, J. D, „The Structures and Meanings of Social Time", în Social Forces, 60, 1981. ZERUBAVEL, E., Hidden Rylhms Schedules and Calendars in Social Life,
Chicago, University of Chicago Press, 1981. Z1MMER, Heinrich, Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană, traducere de Sorin
Mărculescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994.

INDICE TEMATIC

acţiune
— caritabilă, 141,143
— voluntară. 143 aion, 71
alchimie, 47, 73 Altul generalizat, 60 analiză binaro-fractalică, 13, 14, 21,
24,27,30,31,81,94,213 angajamente
— faţă-către-faţă, 114
— în absenţă, 114 Anno Domini, 136 Anul Bisericesc, 101 apocaiipsă
— banală. 208
— laica, 2f?7,208,210 arbore:
— al timpului destinai, 179
— fractalic, 196 asociaţi onism, 142 astrologie, 47. 73 auâosimilaritate, 17, 23 axis mundi, 70
B
benevolat, 143, 144 buget-timp, 61, 128
calendar, 52, 85. 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 172, 199, 200, 201, 212, 213, 214 ca un complex fractalic, 213 comercial, 89 comtian, 90 gregorian. 87, 89, 95
industrial, 89 – internaţional, 91 – iulian, 88, 95 – kabyle, 118 – perpetuu, 92 – pozitivist, 89, 91, 94 – profan, 89 – sacru, 103
— tradiţional, 89 calendarul gregorian, 96 calendarul iulian, 96 canonul dionisian, 88 ceasul râu, 181, 182 ciclicitate temporală, 48 ciclu cosmic, 70 cicluri
— astronomice, 88
— calendaristice, 88 – Kondratieff, 47
— temporale. 39 clopote, 52 complex
— fractalic, 22, 25, 26, 50, 87, 116
— sistemic, 93 corp
— ideal, 21
— multidimensional, 21 cultură
— a loisir-ului, 149
— a timpului liber, 214
D
deîncapsulare, 111
democraţia de masă, 109
destin, 172, 178, 179, 180, 182, 199,

203, 204, 205
dimensiune fractalică, 19, 23 discriminare de gen, 167, 169, 170 distensio animi, 59, 108 duminicalismul, 104
225
durată, 14, 59. 62, 68. 69. 70, 71, 72, 73. 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83,128,172,176,178, 199,212 – a întreruperilor, 79 – a muncii, 212 – a unei cozi, 81 – de lucru, 124
— de muncă, 78 – generală, 79
— individuală, 79 – modernă, 78 – profană, 74,78
— sacră, 74, 77, 78 – tradiţională, 78
Dvăpara, 40
E
economie
— imaterială, 140, 141
— informală, 132
— solidară, 142 eon, 40
eră cuaternară, 144 etern prezent, 59
eterna reîntoarcere, 39, 40, 43, 46, 47 eternitate. 14, 20, 55, 68, 69, 71, 72.
73, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 128,
134, 176, 177, 178, 184, 212 ev, 71 Exemplum, 49
fenomenul cozii în comunism, 79
feria octava, 92
fractali. 13, 18, 20. 22, 24, 26, 27. 32,
50,87,93, 111
— binari, 11,18, 24 fractalitatea timpului social, 30, 113 fractalul
— calendar, 87, 88, 93, 94
— timp macrosocial, 117 frica, 182
— de sărbătoare, 104,105
funcţia simbolică a loisir-ului, 148
G
gândire fractală, 18 geometrie
— euclidiană, 17,19,20,23
— fractalică, 19
H
hermeneutica fractalică, 18, 21, 24,
28, 196

hermeneutica fractalilor binari, 15, 24 hermetismul, 73 hoţi de timp, 122
I
lanus Bifrons, 10, 44, 48, 74, 75
lanus creştin, 44
identitate, 67, 209
ideologie
— a democraţiilor de masă, 108 – a naţionalismului, 108 – a progresului infinit, 108 – a revoluţiei industriale/ştiinţifice. 108
illo tempore, 44, 135, 174
impotenţii festivă, 104
încapsulare, 113
începutul timpului, 190. 191
întâmplare, 205
Internet, 111, 112
interpretare
— binaro-fractalică, 93 – fractalică, 13,22, 30,197
jocurile minţii, 20, 94
KaliYuga.40,41. 144 Krita, 40
226
loisir, 10. 15, 30, 34. 35, 36, 37. 50,
78,81. 105, 116, 125, 128, 130.
131. 133. 134. 136, 139, 146, 147.
148, 149, 150, 151, 152, 153. 154,
155. 156, 157, 158, 160. 169, 170,
187,214,215
— cultural, 164
— românesc, 162 lună, 172,173
M
magie, 21,47, 58, 73
mecanism de generare, 21, 26, 93, 94,
117, 133, 196,205 memorie colectivă, 59 metoda binaro-fractalică, 11,22, 40,
95, 188,205,213 metoda binaro-fractalică, 25 milenarism, 208 misterium tremendum, 135 mistica lunară, 171 model
— binaro-fractalic, 211
— hexadic, 20, 21 modernitate, 52, 105, 106, 107, 108,
109, 110 –

multidimensionali tatea fractalului temporal, 212
mulţime fractalicâ, 14, 18, 19, 22 mulţimea lui Cantor, 13, 211
N
naţionalism, 108 New Age, 24 nod fractalic, 80 noi ordini sociale, 142
O
obiect
— ideal, 30
— ideal multidimensional, 31
— multidimensional, 26 obiectivizarea duratei, 72 omoâelie internă, 17 orar, 123
— al săptămânii comprimate, 123
— al timpului sezonier, 124
— regulat, 123
— variabil, 123 ordine, 204, 205
— socială, 65 orologiu, 51, 52, 53, 73, 212
Paşte
— al Durerii, 102 – al învierii, 102 – creştin, 102 – evreiesc, 102
— iudeu, 102 – liturgic, 101
postmodernism, 206 postmodernitate, 126, 215 predestinare, 180 predicţie, 28
prezent, 106, 107, 108, 174, 191, 194 – etern, 134
— ireductibil, 59, 60 – supratemporal, 44 – veşnic, 75
Purgatoriu, 51
R
reformă
— a calendarului, 85, 96, 102, 104…
213
— a calendarului creştin, 86 – agrară, 96
— gregoriană, 86, 88, 99, 201, 213 reîncapsulare, 113
religie, 21, 58 reprezentare
— binaro-fractalică, 14, 93
— modernă, 214
227
— postmodemă, 214 – socială, 9. 10, 23, 33, 47, 55, 62, 70, 75, 79. 83, 85, 87. 97, 99, 105, 115, 147, 148, 157, 171, 172. 173, 174, 177, 178, 181, 184, 187, 190, 199, 205 – tradiţională, 172
reprezentare socială, 53, 96, 122, 175 revoluţia industrială, 109

ritm, 61
— general, 65 ritmuri, 65
— colective, 141 – sociale, 61 ritual, 58 – sacru. 139
sacralitatea calendarului, 88 sărbătoare, 173 – sacră, 104 schimbare
— a calendarului, 86, 99, 101, 201 – a destinului, 179
— a mentalităţilor, 179 sector
— cuaternar, 124, 141
— primar, 140
— secundar, 140
— terţiar, 140 set de reguli, 25, 133 sfârşit
— al ciclului, 68, 70
— al istoriei, 207
— al lumii, 183, 184,207
— al omului, 184
— al sfârşitului, 207
— al timpului, 71, 72, 178, 183,
184, 190, 207 Shiva, 75
simulacre postmoderne, 209 sincronicitate, 62 sine. 60 sistem, 66
— fractalic. 29. 31, 94, 187, 196, 205, 213
— ideal. 30
— temporal, 134 soarele. 173
soartă, 178,179,181,203 socialibilitate, 60 societate postmodemă, 206, 209 spaţiul Hilbert, 24 spaţiul-gol. 18, 52.110 spectru de tolerabilitate logică, 30 ştiinţă totală, 73, 74 stil de viaţă, 145, 149, 154 structură, 66
— fractalică, 80, 92,118, 127, 21L
215
— temporală, 112,114 structura fractalică a timpul, 124
temporalitate
— deîncapsulată, 110 – fractalică, 37
— liniară, 80
— secvenţială, 78, 110
— structurală, 78, 110 teoria fractaliilor, 18, 133 teroarea istoriei, 172 timp
— accelerat, 106 – adevărat, 83, 84
— agricol, 55 – al acţiunii, 127

— al alternanţei, 63
— al duratei lungi, 63
— al educaţiei, 35, 78, 116, 129
— al grupurilor sociale, 109, 119,
214 – al istoriei, 44
— al muncii, 15
— al muncii, 15, 30, 34, 36, 63, 65,
81,109,116,117,122,123, 125, 126, 129, 131, 132, 133,
228
140,141, 147, 158, 167, 169, 214,215
— al pasivităţii, 127
— al Purgatoriului, 51 – al repaosului, 15 – al sărbătorii, 19Ş – al şcolii, 133
— aparent, 84
— apocaliptic, 207 – astronomic, 171
— auctorial, 49
— avansat. 63, 65
— calitativ, 58, 124
— cantitativ, 58, 69
— ciclic, 31, 32, 36, 37, 42, 45, 46,
48,56,63,131,144,211
— colectiv, 33
— concret, 171
— construit, 63 – cosmic, 171, 172, 173
— cotidian, 84, 126, 127, 214
— creştin, 15, 37, 56, 68, 69, 70,
131
— cuaternar, 15, 34, 35, 37, 109, 139, 140, 141, 143, 146, 214, 215
— desacralizat, 69
— destinai, 26. 27, 28, 29, 76, 179,
214
— domestic, 138 – dominant. 15, 33, 34, 36, 37, 54,
65, 66, 115, 132, 139
— ecologic, 62
— economic, 15, 16, 35, 50, 54, 55, 121,122,212
— exemplum, 49
— exploziv, 63, 65 – fals, 84. 85

— familial, 15, 17, 34, 109, 116,
120, 121, 123, 133, 214 – fizic, 131
— fractalic, 15, 54
— fracturat, 97, 127
— funcţional, 127
— gol, 52
— industrial, 121,122,131
— înşelător, 63
— instituţional, 15, 51,53, 55,56,
109, 120, 214
— întârziat, 63
— ireversibil, 42
— Kairotic, 50
— liber, 109, 113, 116, 124,125, 126, 128, 129, 131, 133, 136, 138, 139, 140,141, 147, 148, 149, 150, 151, 152,153,155, 157. 158, 160,166, 167, 168, 169, 170, 214
— liniar, 14,42,44,48, 63, 211
— liturgic, 44, 55
— macrosocial, 15, 16, 35, 63, 109,
117,118,119,214 – malefic, 182 – managerial, 129
— microsocial, 15, 16, 63, 66, 109,
119,214
— modem, 22. 33, 65, 117,121, 144
— monocrom, 63 – mort, 127
— natural, 54, 62, 120 – nefast, 182
— nestatornic, 63
— Penitenţial, 51 – personal, 142 – pierdut, 158
— Policrom, 63
— Postmodern, 65, 208 – potrivit, 198, 199
— Precreştin, 45
— Premodern, 47, 78 – profesional, 138 – psihologic, 129, 138 – râu, 178,180,181 – religios, 15, 34, 35, 36, 116
— Sacru, 16, 17, 35, 36, 43, 50, 55,
58,68,104,109, 116,121, 125,
229
129, 134,135, 136, 138, 139, 146, 195, 214, 215 – şcolar, 116
— Social, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25. 26, 28, 29. 30,31,33,34,35,36.37,38, 40,41,49,50,51,54,56,57, 58, 59, 60, 61, 63,

65, 66. 67, 73, 75, 81, 84, 86, 89, 91, 92, 95,97,98, 103, 108,109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 139, 146, 147, 157, 170, 171, 174. 183, 187, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 205,207,209,211,212,213 – social dominant, 18
tip social, 63
trecutul, 97, 107, 108, 174, 194
tremă, 13,14, 15, 16,50
tremă dublă, 14
tremă originară, 13
Tretâ, 40
U utopismul popular, 208
valurile lungi, 47
veac, 71, 176, 177
veacul-veacuiilor, 178
vecii-vecilor, 176, 178
veşnicia, 177
viitorul, 107,108,135,175, 176,191,
194
voluntariat, 141, 142 voluntarism, 146 vremea, 71, 198
Yuga, 40, 48, 69
ziua Domnului, 82 ziua intercalată. 92
230
INDICE DE NUME
Afloroaei, Ştefan 9. 11, 68, 69, 75, 76,
80, 95, 178 Albert. Michel 13 J Alexandrescu, Sorin 76 Alexandru Ipsilanti 55 Antonesei, Liviu 9, 96, 97, 114. 115,
175,213 Arhimede 90 Aristotel 90 Amobius 43 Aureliu Augustin |9
P
Baader, Franz von 83, 84
Bădascu, llie 9, 50, 6,8, 95, 126, 185,
191,214,219 Baltag, Cezar 24, J43 Băncilă, Vasjlg 9, ŞŞ, 100, 102, 104,
214 Barbu, Daniel 9, 46;, 53, 54, 55, 76, 77.
95, 98, fŞ
Baudelaire, Eharjes 94 Berdan, Lucia J8J Bergson, Henri J7, 75 Bernea, Ernest 9, 71, 72, 76, 95, – 97, 98,
100, 102, 172, 174, 178, 181, 185,

195, 201, 214
Besnier, Jean-Michel 42, 72, 7.3 Bichar 91 Blaga, Lucian 76 Boari, Mircea 79 Bourdieu, Pierre 56, 57 Boutot, Alain 11, 13, 14, 18, 19, 22, 23,
211
Brăilean, Tiberiu 20 Brătulescu, Virgil 46 Braudel, Fefnand 66
Breton, Philippe 111,112,113 Brose, H. G. 66 Broughton-Richmond 92 Bull, Malcom207
Caesar 90
Călinescu, Matei 76,107
Câmpeanu. Pavel 79, 81, 128
Cantacuzino, Constantin 46, 54
Cantor 13, 14, 15, 18,211
Ceauşu, George 24
Charlemagne 90
Chateaubriand 107
Châtterton 107
Chaunu, Pierre 42, 75, 109
Chiribucă, Dan 150, 155
Cioran, Emil 76
Clement din Alexandria 43
Comşa, Mircea Ioan 150, 155
Conte, Auguste 89, 90, 91, 94, 212
Constantin Brâncoveanu 54
Constantin Mavrocordat 54
Cotsworth, Moses Bruines 91
Crainic, Nichifor 76
Cuciuc, Constantin 201
Culianu, Ioan Petru 11, 15, 17, 18, 21,
22, 24, 26, 28, 29, 31,47, 73, 87,
133, 196,211,213
D
Dante 90
Dâncu, Vasile George 164, 165
Derrida, Jacques 208
Descartes, Rene 91
Dilthey, W. 72
Dionisie Areopagitul 71

Dobrescu, Nicolae 54
231
Doise, WillemS», 10 Dostoievski, F. M, 84 Duerr, H.P. 108
Dumazedier, Joffre 130, 132. 148 Dumezil, Georges 171 Duprez, Jean-Marie 10 Durkheim, Emile 57, 58. 59, 65 Duţu, Al. 56, 99
E
Eco, Umberto 127, 133 Einstein, Albert 20, 26 Eliade, Mircea 12, 24, 35, 38, 41, 43,
48, 70, 73, 74. 111, 143, 171, 172,
218
Eminescu, Mihai 76 Euclid 19 Evans-Pritchard 57, 62
Falconer, Keimetii 22 Ferratid-Beckmann, Dan 145 Ferreol, Gilles 10, 107 Feyerabend, Paul 108 Fourastie, F. 124
Guenon, Rene 45, 68, 69, 74r 78 Gurwitch, Georges 57, 63, 64, 65, 66,
117, 119 Guyau, Jean-Marie 146
H
Halbwachs, Maurice 57, 59
Hareven, Tamara 120, 121
Harvey, David 46, 47, 52, 64, 206, 207,
209
Haşdeu, B.P. 76 Hassan, Biab 206 Hazard, Paul 56, 99 Hegel, G.W. 73 Homer 90 Hubert, Henri 38, 57. 58
1
llinca. Qistina 167, ! loan, Petru 20, 21 Iulius Caesar 86, 88 îvănescu, Cezar 41 Ivănescu. Măria 41 Ivireanu, Antim 55
68
G
GalileoGalileil9
Gavriluţâ, Nicu 24, 25, 172
Geană, Gheorghiţă 126
Gheorghe Coresi 101
Gheorghe Duca 98
Ghinoiu, Ion 9, 59, 95
Giddens, Anthony 18, 23, 51, 52, 57.
66, 109,110, 111, 113,208 Girard, Rene 41 Giurescu, Constantin 54 Golescu, Măria 46 Grigore Ghica 98 Grigorie Ureche 98 Grossin, William 57. 62, 63, 116, 119,

124, 133
Jeanrenaud, Magda 38, 223 Jodelet, Denise 10
K
Keynes, J. M. 140
Koch, Van 13
Kovalevsky, J. 68, 82, 83
Koyre, Alexandre 73
Kuhn, Th. 108
Kumar, Krishan 207
Ladurie. Emmanuel Le Roy45, 96
Le Goff, Jacques 15, 49, 51, 109, 121
Leach, Edmund R. 32
Lefebvre, Henri 10
232
Lipovetsky, Gilles 34, 132, 141, 142,
143, 144, 145, 146 Lobacevski, N. 19 Lossky, Vladimir 68, 70, 82
Luhmann, N. 78, 110
M
Madelia Alainll2
Mandelbrot, Benoât 11, 14, 18, 19
Maiiolescu, Anca 37, 44, 212
Marcion 102
Marcus, Solomon 9, 18, 89
Marga, Andrei 127
Mărginean, Ioan 149
Mărgineanu, Corina 42
Marx, Karl 140
Mastrofini, Marco 92
Mauss, Marcel 38, 57, 58
Mead, George Herbert. 57, 5,9, 60, 61
Mercure, Daniel 33, 59, 63, 66, 220
Meiton, Robert 61, 62, 119
Mezdrea, Dora 42
Miftode, Vasile 12, 185
Minai Cantacuzino 98
Mihaâi, Ciprian 126, 127, 135
Minucius Felix 43
Miron Costin 77

Moore, W. 57, 62, 116, 120
P
Paisie, Patriarh al Ierusalimului 101
Pârvan, Vasile 96
Paşti, Vladimir 167, 168
Patapievici, H.-R. 158
Petrescu, Thereza 26, 218
Philip, Alexander 92
Pleşu, Andrei 105
Polycarp al Smirnei 101
Popescu, Mircea 35, 83, 134, 223
Prigogine, Hya 20
Pranovost, Gilles 34. 35, 36, 57, 58, 60, 61,66,67,78, 109,110, 116, 120, 122, 123, 129, 130, 132, 133, 139
R
Rădulescu-Motru, Constantin 9, 68, 95 Rezsohazy, Rudolf 53, 57, 116 Richards, E.G. 86, 88, 90, 91, 92 Ricoeur, Paul 134, 115 Riemann, B. 19 Robertson, John 92 Rochberg-Halton, E. 210 Rosenberg, Sam 131 Rougement, Denis de 94 Rubinson, J. 131 Rucker, Rudyll, 24, 87
N
Nancy, Jean-Luc 127
Nectarie, Patriarhul Ierusalimului 101
Neculau, Adrian 10
Nemoianu, Virgil 139
Newton, Issac 72
Niculiţă-Voronca, Elena 182
Nietzsche, Friedrich 48
O
Olteanu, Antoaneta 59 Otto, Rudolf 135
Saint-Paul 90 Sasselier, Joseph 89 Schor, J. B. 129, 131 Searle, G.N. 92 Sedlmayr, Hans 35, 83, 134 Servier, Jean 11 Shakespeare 91 Sorokin, Pitirim43, 48, 57, 61 Spengler, Oswald 48 Stăniloae, Dumitru 68 Ştefan cel Mare "98 Sturza, Al. A. 54
233
Sue, Roger 33, 34, 38, 57, 65, 124,131, 132,134, 139,140,141
Theodoret 43
Thomson, E.P. 122
Todorov, Tzvetan 38, 39

Tofler, Alvin 206
Touraine, Alain 106
Toynbee, A. 48
Trenablay, Diane-Gabrielle 130
U
Urse, Laureana 137,147, 148,149,152, 153, 154, 167, 169 – Vasile Lupii 98
Vattimo, Gianni 106 Veblen 132
Vulcânescu, Mircea 9, 76, 95,100,101, 102, 214
W
Wallemacq, Anne 63, 66, 220 Walpole, Horace 106
Weber, Max 109, 143 Weigert 66 Wiesner, Hilary 24
Zamfir, Cătălin 126,185 Zamfir, Elena 126, 185 Zerubavel, E. 57, 62 Zimmer, Heinrich 40 Zolâa. Elemire 26. 27 Zub, A!. 76
234

[EDITURA 1 Str. Ospaturâei nr. 4, 3400 Cluj-Napooa, România tel. / fax 402 64 429675, e-niail: clubulcartii@yahoo, com DACIA I www.ediliiradacia. ro înscrie-te în CLUBUL CĂRTLLDACLA!

Poţi beneficia de o mulţime de avantaje

— 25 % reducere din preţul de vânzare ai cărţii

— Preluarea rapidă a comenzii şi onorarea promtă rainbors

— Scutire de luxe poştale

— Acces gratuit la catalogul periodic al noilor apariţii oferte promoţionale constând în reduceri de preţ de pana la 50%, premii şi cadouri

— Legitimaţii de membru al Clubului Cărţii Dacia care îţi asigura alte facilitaţi

Nu trebuie decât

— Să completezi talonul cu numărul de exemplare din titlul dorit şi să-l expediezi pe adresa editurii

— Sâ comanzi lunar cel puţin doua titluri sau cărţi in valoare de minimum 100 000 de lei

* Preşurile se modifica in funcţie de rata inflaţiei. 'Cadrele didactice beneficiază de avantaje suplimentare.

* Orice sugestii referitoare la oferta noastră de carte sunt bine venite.

TALON

Nume_____Prenume_____
Str. _____Nr.
Bl. Se. Et.
Ap.
Sector_____Localitate_____
Cod_____Judeţ_____
Vârsta_____Profesia_____
Locul de muncă_____Semnătura.
Data
Aşteptam comenzile dumneavoastră!
în colecţia Ştiinţe sociale au apărut:

Nr. crt.	Autorul şi titSul	Nr. de pagini	Preţ (iei)	Nr. de exemplare comandate
1.	Victor V. Grecu Idealul unităţii naţionale în presa românească	202	15.000	
2.	Thea de Roth, Ute Lienard Democraţia socialelitarâ	128	25.000	
3.	Marioara Peâcu Delincventa, repere psihosociale	216	35.000	
4.	loan Biriş Sociologia civilizaţiilor	174	50.000	
5	Toader Nicoară Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800)	416	95.000	

Seria ANTROPOLOGIE

Nr. crt	Autorul şi titlul	Nr. de pagini	Preţ (lei)	Nr. de exemplare

				comanda te
1.	AchimMihu Antropologia culturală	392	130.000	

Seria COMUNICARE

Nr. crt.	Autorul şi titlu!	Nr. de pagini	Preţ (lei)	Nr. de exemplare comandate
1.	Marian Petcu Sociologia mass-media	188	80.000	
2.	Corina Crtşan, Lucian Danciu Manipularea opiniei publice pin TV	208	40.000	
3.	Dona Tudor Manipularea opiniei publice în conflicte armate	200	70.000	
4.	Vasile Sebastian Dâncu Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar	244	65.000	
5.	Doru Pop Introducere în teoria relaţiilor publice	218	75.000	—__1

EDITURA] Str- Ospătâriei nr. 4, 3400 Cluj-Napo< a, România tel. / fax 402 64 429^75, e-mail: clubulcartii@yahoo. coin www.editoradacia. ro

Înscrie te în CLUBUL CĂRŢII DACIA!

Poţi beneficia de o mulţime de avantaje

— 25 % reducere din preţul de vânzare al cărţii

— Preluarea rapida a comenzii şi onorarea promta rainburs

— Scutire de taxe poştale

— Acces gratuit la catalogul periodic al noilor apariţii

— Oferte proinoţionale constând în reduceri de preţ de până la 50%, premii şi cadouri

— Legitimaţii de membru ai Clubului Cârtii Dacia care îţi

asigura alte facilităţi

Nu trebuie decât

— Să completezi talonul ni numărul de exemplare din titlul dorit şi;. a-l expediezi pe adresa editurii

— Sa comanzi lunar cei puţin doua titluri sau cărţi în valoare de minimum 100 000 de lei

* Preţurile se modifica în funcţie de rata inflaţiei. „Cadrele didactice beneficiază de avantaje suplimentare.

* Orice sugestii referitoare la oterta noastră de carte sunt bine venite.

Nume TALON Prenume

Str. Nr.

Bl. Se. Et. Localitate Ap.

Sector

Cod — Judet

Vârsta Profesia

Locul de muncă Semnătura

Data

Aşteptăm comenzile dumneavoastră!

Seria SOCIOLOGIE

Nr. crt.	Autorul şi titlul	Nr. de pagini	Preţ (lei)	Nr. de exemplare comandate.
1.	Denizia Gal Educaţia şi mizele ei sociale		55. 000	

Seria POLITICA

Nr. crt.	Autorul şi titlul	Nr. de pagini	Preţ (lei)	Nr. de

				exemplare comandate
1. …	Matei Boilă Din nou în Agora	200	30.000	
2.	Andrei Marga Educaţia în tranziţie	120	28.000	
3,	Râzvan Codrescu Exerciţii de reacţionarism	128	26.000	
4.	Lavinia Betea Maurer şi lumea de ieri	304	95.000	
5.	Vasile Vese, Adrian ivan Tratatul de la Nisa	168	70.000	
6.	Paul Ghiţiu Reabilitarea politicii	160	50.000	
7.	Vasile Puşcaş Căderea României in Balcani	200	50.000	
i.	Elisabeth Zollet De ia Nixon la CUnton	128	40.000	
6.	Adrian lorgulescu Dreapta, principii şi perspective	40	85.000	
7.	Mircea Coşea Jurnal în tranziţie	35	70.000	
8.	Bogdan George Rădulescu Pentru o nouă dreaptă	22	165.000	
9.	Teodor Mcleşcanu Renaşterea diplomaţiei româneşti	27	140.000	

Tiparul executat prin comanda n1- ^ CARTPRINT Baia M\

i cartier Săsar, str. tel. /fax: 0262/218923 ROMÂNIA

Pe parcursul a 24 pagini, această publicaţie prezintă diverse evenimente editorial-culturale, recenzii şi semnale la noile apariţii, interviuri cu autori, editori şi difuzori, dezbateri, precum şi texte inedite ale unor carp aflate în curs de apariţie.

Piaţa Literară are drept scop informarea, selecţia şi analiza diversităţii şi abundenţei editoriale din România.

Talon de abonament la revista Piaţa Literară

Doresc să mă abonez pe perioada:

Q 3 luni, adică 6 apariţii – 60.000 lei □ 6 luni, adică 12 apariţii – 120.000 lei G 12 luni, adică 24 apariţii – 240.000 lei

Nr. de exemplare/număr comandate: _____

Numele şi prenumele____

Str. _____, nr.

Cod

— Localitatea

— Bl. ____, se.

—_____, judeţul ap.”

Semnătura

în costul abonamentului sunt incluse şi taxele poştale.

Eventualele modificări de preţ ale revistei nu vor afecta cititorii abonaţi.

Abonarea se face plătind contravaloarea abonamentului la CEC sau orice oficiu poştal sau bancar în contul nr. 251100996626706 în lei, deschis Ia BRD, Sucursala Cluj-Napoca.

Talonul de abonament completat, împreună cu chitanţa de confirmare a plăţii (sau copia) se vor trimite la sediul Fundaţiei Culturale Dacia, str. Ospătăriei nr.4, Cluj-Napoca, jud Cluj.